

سلسلہ سالیقات افادات حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند

تنقحات حکیم الاسلام

حصہ دوم

ترتیب و تصحیح

مولانا محمد عزالقاسمی ربکیانی

سلسلہ تالیفات و افاداتِ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب
نور اللہ مرقدہ
مہتمم سابع دارالعلوم دیوبند

تنقیحاتِ حکیم الاسلامؒ

جلد دوم

* اس مجموعہ میں شامل رسائل *

- | | |
|--|--|
| <input type="checkbox"/> کلمہ طیبہ | <input type="checkbox"/> حقیقتِ مذہب و سائنس |
| <input type="checkbox"/> قرآن و سنت کی روشنی میں | <input type="checkbox"/> سورہ فیل میں پرویزی تحریف |
| <input type="checkbox"/> نظریہ دو قرآن پر ایک نظر | <input type="checkbox"/> دارالعلوم دیوبند |
| <input type="checkbox"/> شہید کربلا اور یزید | <input type="checkbox"/> کا ایک فتویٰ اور اسکی حقیقت |
| <input type="checkbox"/> عرب اسرائیل جنگ کا ثمرہ تلخ | <input type="checkbox"/> غلط فہمیوں کا ازالہ |
| <input type="checkbox"/> اسرائیل کتاب و سنت کی روشنی میں | <input type="checkbox"/> حضرت تھانویؒ کی ایک عبارت |

ترتیب و تصحیح: — (مولانا) محمد عمران قاسمی بگیا نوی

فاضل دارالعلوم دیوبند، ایم۔ اے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جملہ حقوق کتابت بحق ناشر محفوظ ہیں

تصریحات

نام کتاب

مؤلف

ترتیب و تصحیح

تعداد صفحات

باہتمام

کتابت

سن اشاعت

قیمت

تنقیحات حکیم الاسلام

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب

مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی

۵۶۸

الحاج محمد ناصر خاں صاحب

عمران کمپیوٹرس مظفرنگر (PH: 0131-2442408)

جولائی 2006

ناشر

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ، دریا گنج نئی دہلی 110002

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست عنوانات تنقیحاتِ حکیم الاسلامؒ

تاثرات علمائے کرام

۱۵	☆ حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی
۱۸	☆ حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی
۲۵	☆ حضرت مولانا محمد عبداللہ صاحب گورکھپوری
۲۸	☆ حرفِ آغاز

کلمہ طیبہ قرآن و سنت کی روشنی میں

۳۶	☆ اصلِ دین است کلمہ طیب
۳۷	☆ نئے اور انوکھے شبہات
۳۸	☆ ناقدین کلمہ اور آریہ سماجی
۴۰	☆ چودہ سو سالہ اجماع
۴۲	☆ کلمہ طیبہ اور قرآن حکیم
۴۲	☆ کلمہ طیبہ کا مادہ اور اصل ماخذ
۴۲	☆ کلمہ طیبہ کی صورت
۴۴	☆ جمع و ترتیب کا شرعی اصول
۴۶	☆ اُسوۂ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم
۴۸	☆ اجزائے کلمہ کی جمع و ترتیب کی ضرورت
۵۳	☆ کلمہ طیبہ کا تسمیہ

صفحہ نمبر	عنوان
۵۴	کلمہ طیبہ اور حدیث نبوی ★
۵۶	چند احادیث بطور استدلال ★
۶۰	سلسلہ احادیث پر ایک نظر ★
۶۲	علماء کا طریق استدلال ★
۶۵	مجموعہ احادیث سے استدلال ★
۶۷	ایک شبہ کا ازالہ ★
۷۳	احادیث صحیحہ سے کلمہ طیبہ کا استنباط ★
۷۶	کلمہ طیبہ اور سلف کی تصریحات ★
۸۰	کلمہ طیبہ اور اجماع امت ★
۸۸	دونوں کلموں کا مواقع استعمال ★
۹۰	مانعین کلمہ کی وجوہ منع ★
۹۱	ناقدین کلمہ طیبہ کی منطق ★
۹۳	ایک بے دلیل دعویٰ ★
۹۷	کلمہ شہادت اور کلمہ طیبہ ★
۹۹	کلمہ طیبہ اصل دین ★
۱۰۲	ایک قرآنی حقیقت ★
۱۰۳	ایک اور استدلال ★
۱۰۶	حدیث انسؓ پر ایک نظر ★
۱۰۸	عظیم مغالطہ اور بے ادبی ★
۱۱۰	کلمہ شہادت کی تجدید ★
۱۱۰	چوتھی سند اور اس کا جواب ★

صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۳	پانچواں مغالطہ ★
۱۱۴	عربیت کی اعلیٰ ترین سند ★
۱۱۷	قوانینِ بلاغت ★
۱۱۹	خلاصہ کلام ★
۱۲۰	مانعین کلمہ غور فرمائیں ★
۱۲۲	حرفِ آخر ★
<h2>نظریہ دو قرآن پر ایک نظر</h2>	
۱۲۸	مقدمہ ★
۱۳۳	تمہید ★
۱۳۶	جزئیات کا حسن و قبح کلیات کے تابع ہے ★
۱۵۶	ماڈی طاقتوں پر بھروسہ کرنے کی بنیادی علت ★
۱۷۱	قرآن کا مقصد وحید مکمل خلافت ہے ★
۱۷۲	معیارِ خلافت و استخلاف ★
۱۷۲	کمالاتِ خداوندی کی تین نوعیں ★
	بعثتِ انبیاء کا مقصد ان ہی کمالاتِ سہ گانہ کی ★
۱۷۴	تکمیل و ترویج ہے ★
۱۷۵	کمالاتِ سہ گانہ کی نوعیت ★
۲۰۹	خاتمہ کتاب ★

صفحہ نمبر	عنوان
	<u>شہیدِ کربلاؑ اور یزید</u>
۲۱۵	پیش لفظ ★
۲۱۶	خلافتِ معاویہؓ و یزید کا اصل نقطہ بحث ★
۲۲۱	حضرت حسینؑ اور یزید سے عقیدہ و تاریخ کی وابستگی ★
۲۲۲	عباسی صاحب کی ”ریسرچ“ کی اصل حقیقت ★
۲۲۴	مباحث ★
۲۲۴	سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ ★
۲۲۵	عباسی صاحب کا پہلا منصوبہ ★
۲۲۵	حضرت حسینؑ کی صحابیت کی نفی ★
۲۲۵	حضرت حسینؑ کے کردار پر حملے ★
۲۲۷	حضرت حسینؑ پر بغاوت و خروج کا الزام ★
۲۲۹	حضرت حسینؑ کی صحابیت حدیث و تاریخ کی روشنی میں ★
۲۳۰	صحابیت کی تحقیق و تعریف ★
۲۴۴	حضرت حسینؑ صاحبِ روایت صحابی ہیں ★
۲۴۹	مقامِ صحابیت کی بلند مقامی قرآن و حدیث کی روشنی میں ★
۲۶۱	سلسلہ صحابہ سے متعلق قرآنی تعلیم اور حدیثی تائید ★
۲۶۶	سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کا صحابیت میں امتیاز ★
۲۶۹	عباسی صاحب کا دوسرا منصوبہ ★
	سیدنا حضرت حسینؑ کی شہادتِ عظمیٰ کا انکار ★

صفحہ نمبر	عنوان
۲۶۹	اور اسلافِ کرام کا نقطہ نظر
۲۷۰	☆ حضرت حسینؑ کی مخالفتِ یزید کی بنیادی وجہ
۲۷۶	☆ خلافتِ راشدہ کے تیس سال تک باقی رہنے کی حدیثی تحقیق
۲۸۲	☆ امیر پر خروج کا جواز اور موقفِ حسینؑ
۲۸۲	☆ محمد ابن الحنفیہ کے تعامل سے استدلال کی رکاکت
۲۹۵	☆ عباسی صاحب کا تیسرا منصوبہ
۲۹۵	☆ حضرت حسینؑ پر زمانہ سازی کا الزام
۲۹۶	☆ حضراتِ حسنینؑ کی فطرتِ صالحہ کا باہمی فرق
۳۰۰	☆ یزید اور اُس کا کردار
۳۰۹	☆ فسقِ یزید کا اقرار عباسی صاحب کے قلم سے
۳۱۰	☆ یزید کی تکفیر یا تفسیق کا مسئلہ اور عباسی صاحب کی خیانت
۳۲۲	☆ یزید کے ہاتھوں امت کی تباہی پر حدیثی اشارات
۳۳۳	☆ یزید وعدہ بشارت والی حدیث سے خارج ہے
۳۴۶	☆ حضرت حسینؑ پر کسی الزام کی گنجائش نہیں
۳۵۲	☆ عباسی صاحب کا موقف اور خلاصہ بحث
۳۵۷	☆ آخری گزارش - شیعہ حضرات سے
	<h2>عرب اسرائیل جنگ اور ثمرہ تلخ</h2>
۳۶۵	☆ عربوں کے موقف کے بارے میں دینی نقطہ نظر

صفحہ نمبر	عنوان
	<u>اسرائیل کتاب و سنت کی روشنی میں</u>
۳۷۱	حرفِ گفتنی ★
۳۷۳	حکومت اسرائیل اور قرآن کریم ★
۳۷۳	یہود کے بارے میں قرآنی اعلانات ★
۳۷۳	پہلا اعلان: - ذلت و مسکنت ★
۳۷۶	یہود کی باطنی ذلت کی قرآنی تفصیل ★
۳۷۷	یہود کی ظاہری ذلت کی قرآنی وضاحت ★
۳۸۰	اسرائیل سے یورپ کی پُر فریب ہمدردی ★
۳۸۱	یہود کی ذلتِ دائمی کی حقیقی وجہ ★
۳۸۴	یہود پر متبعینِ عیسیٰ علیہ السلام کی دائمی علمی برتری ★
۳۸۶	حقیقی متبعینِ عیسیٰ علیہ السلام کا مصداقِ صحیح ★
۳۸۸	آج کے نصاریٰ حقیقی متبعینِ عیسیٰ نہیں ہیں ★
۳۸۸	متبعینِ عیسیٰ کا صحیح مصداق صرف مسلمان ہیں ★
۳۸۹	یہود کی حکومت کی نہ قرآن نے نفی کی ہے اور نہ اثبات ★
۳۹۱	دولت و اقتدار کے ساتھ ذلت جمع ہو سکتی ہے ★
۳۹۳	یہود کی باطنی ذلت، دنیوی اقتدار کے منافی نہیں ★
۳۹۵	یہود سے ختمِ ذلت کی قرآنی تجویز کے بارے میں ہدایت ★
۳۹۸	اسرائیل، امریکہ اور برطانیہ کی ایک فوجی چھاؤنی ہے ★

صفحہ نمبر	عنوان
۳۹۹	خون چوسنے والی قوم ★
۴۰۱	ماڈی قوت اور اخلاقی پستی و دنائت جمع ہو سکتی ہیں ★
۴۰۱	اسرائیل، امریکہ و برطانیہ کی آلہ کار ایک نوآبادی ہے ★
۴۰۳	ماضی کے دور میں یہودِ متبعین عیسیٰ کے تابع رہے ہیں ★
۴۰۴	یہود کی عزت دنیوی اور ذلتِ اخلاقی میں کوئی تضاد نہیں ★
۴۰۵	یہود ایک کج فطرت قوم ہے ★
۴۰۶	یہود کی ذلت کے ختم ہونے کی چار صورتیں ★
۴۱۱	متبعین عیسیٰ کی شوکت سے بغاوت یہود کی موت کے مترادف ہے ★
۴۱۲	اسرائیل کسی بھی اعتبار سے جائز حکومت نہیں ہے ★
۴۱۳	یہود کی حکومت کا کبھی قائم نہ ہونا استنباط ہے، نص نہیں ★
۴۱۴	نتیجہ بحث و اختتامِ کلام ★
<hr/>	
حقیقتِ مذہب اور سائنس	
۴۱۷	سائنس کے آثار ★
۴۱۸	طاقتوں کا منبع ★
۴۱۹	لطف کی طاقت ★
۴۲۰	انسان کی کارکردگی ★
۴۲۲	اندرونی طاقت ★
۴۲۴	روح انسانی ★

صفحہ نمبر	عنوان
۴۲۵	قوت کا سرچشمہ ★
۴۲۶	خلاصہ تحریر ★
سورہ فیل میں پرویزی تحریف	
۴۳۱	پیش لفظ ★
۴۳۳	سورہ فیل میں پرویزی تحریف ★
۴۳۶	کید کی تشریح ★
۴۳۸	تضلیل کید ★
۴۷۷	خلاصہ بحث اور سورہ کی اجمالی تفسیر ★
دارالعلوم دیوبند کا ایک فتویٰ اور اس کی حقیقت	
۴۹۷	جماعت اسلامی کی تحریری تلپیس کا ایک افسوسناک نمونہ ★
	ہر شخص کے قول کا مطلب اس کی مجموعی زندگی ★
۴۹۸	کو سامنے رکھ کر لیا جائے گا
۵۰۱	مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا معاندین حق کو چیلنج ★
	حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ثلاث کذبات ★
۵۰۲	والی حدیث کی توجیہ
۵۰۴	سچ ہر موقع پر قابل مدح نہیں ★
۵۰۴	اسماء و صفات بھی ذات و حیات کے لحاظ سے منطبق ہوں گے ★

صفحہ نمبر	عنوان
۵۰۵	☆ حضرت نانوتویؒ کے کلمات کو مجمل حسن پر محمول کرنے کی وجہ
	☆ مولانا مودودی کی عبارات و کلمات کو مجمل حسن
۵۰۶	☆ پر نہ اتارنے کی وجہ
	☆ مودودی لٹریچر میں صحابہ کرام اور اسلاف امت کی
۵۰۶	☆ توہین و حرف گیری
	☆ مولانا مودودی کے اصول و عقائد ان کے کلام میں
۵۰۹	☆ تاویلات کے لئے سید راہ
	☆ تاویل کی ضرورت تب ہے جب کلام صاحب کلام کی
۵۱۲	☆ عملی زندگی اور اصول کے خلاف ہو
	☆ حضرت نانوتویؒ کی تحریر میں کتر بیونت کر کے انتہائی بددیانتی
۵۱۶	☆ اور مسلکی تعصب کا ثبوت دیا گیا
	☆ صاحب تحریر کی اعتقادی اور عملی زندگی کے تناظر میں اس کے
۵۲۰	☆ کلام کا مجمل متعین کیا جائے گا
	☆ عبارت سازی یا غلط واقعہ نگاری کے ذریعہ فتویٰ لینے
۵۲۱	☆ کا وبال مستفتی پر
۵۲۳	☆ مفتی کو انتہائی بصیرت اور تیقظ و بیداری کی ضرورت
۵۲۴	☆ خاتمہ کلام
۵۲۸	☆ فتوے سے رجوع

صفحہ نمبر	عنوان
	<p><u>بریلوی حضرات کی طرف سے پھیلائی ہوئی</u></p> <p><u>غلط فہمیوں کا ازالہ</u></p>
۵۳۳	ستورِ اولین ★
۵۳۵	ایک مخلصانہ دعوت ★
۵۳۷	سوالات ★
۵۳۷	سوال نمبر (۱) ★
۵۳۷	سوال نمبر (۲) ★
۵۳۸	سوال نمبر (۳) ★
۵۳۸	سوال نمبر (۴) ★
۵۳۹	جوابات ★
۵۴۲	سوال نمبر ایک کا جواب ★
۵۴۴	سوال نمبر دو کا جواب ★
۵۴۶	سوال نمبر تین کا جواب ★
۵۴۹	سوال نمبر چار کا جواب ★
۵۵۵	شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت کی توضیح ★
۵۶۴	<p><u>حضرت تھانویؒ کی ایک عبارت کی توضیح</u></p>

رہبر منزل تصانیف

از قلم

حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی دامت برکاتہم

مہتمم دارالعلوم دیوبند (وقف)، نائب صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى. اما بعد.

خاکِ نوری نہار و نوری خاکِ اساس خواجہ بندہ نواز و بندہ یزداں شناس

ملت اسلامیہ کے محسن اکبر حضرت الامام محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ (بانی دارالعلوم دیوبند) کی ذاتِ گرامی، آپ کی علمی رفعت، گہرائی فکر اور ندرتِ استدلال سے غیر معمولی طور پر متاثر ایک وسیع النظر عرب عالم فضیلۃ الشیخ علامہ عبدالفتاح ابو غدہ رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند میں تشریف لانے اور حضرت الامام النانوتویؒ کے علوم کے ترجمے کے ذریعہ تھوڑے سے استفادہ کے بعد، حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ سے، کمالِ تاثر، قدردانی سے شکایتاً فرمایا کہ حضرت الامام النانوتوی کی بعض مصنفاتِ وقیعہ کے چند مختصر مفاہیم عالیہ ترجمہ سن کر میں نے ایک پوری کتاب کا حاصل مرتب کر لیا ہے، جسے بار بار پڑھنے کے بعد مجھے علمائے دارالعلوم دیوبند سے یہ بجا اور بر محل شکایت پیدا ہوئی کہ حضرت الامام کے یہ بیش قرار علوم نادرہ ہیں کہ ان سے مستفید کو ”رازی“ اور ”غزالی“ سے بے نیازی نصیب ہو سکتی ہے۔ لیکن اس بیش بہا ذخیرہ کو عربی زبان میں منتقل نہ کر کے آپ حضرات نے ہم غیر اردو دانوں کے ساتھ بڑی نا انصافی ہی نہیں بلکہ مجھے معاف فرمائیں اگر یہ کہوں کہ زبردست زیادتی فرمائی ہے، تو بے جا نہیں ہوگا۔

یہ ندرتِ استدلال پر مشتمل الہامی علوم چونکہ انسانیت کو رہنمائی دینے والے ابدی علوم نبوت سے مستنبط ہیں، اس لئے یقین ہے کہ ان علومِ قاسمیہ کی روشنی سے عالم کو منور کرنے والی شخصیات بھی

ہر دور کو حق تعالیٰ اسی طرح عطا فرماتا رہے گا جیسا کہ:

حضرت شمس تبریزؑ کو ان کے علوم کا ترجمان بنا کر جلال الدین رومیؒ دیئے گئے..... حافظ ابن تیمیہؒ کو ابن قیمؒ دیئے گئے..... حافظ حدیث ابن حجر عسقلانیؒ کو علامہ سخاویؒ دیئے گئے..... حافظ ابن ہمامؒ کو قاسم ابن قطلوبغاؒ دیئے گئے..... مسند ہند شاہ ولی اللہؒ کو شاہ عبدالعزیزؒ دیئے گئے..... سید الطائفہ حاجی امداد اللہؒ کو امام محمد قاسم نانوتویؒ دیئے گئے..... حضرت الامام محمد قاسم النانوتویؒ کو شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ دیئے گئے..... شیخ الہندؒ کو شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اور جامع المعقول والمنقول علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ دیئے گئے..... اور علامہ عثمانیؒ اور علامہ بلیاویؒ کے توسط سے علومِ قاسمیہ کی عالمگیر ترجمانی کے شرف سے فضیلۃ الشیخ حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحبؒ کو منجانب اللہ مشرف فرمایا۔

حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہؒ کے اس علمی بیش بہا سرمائے کو ہندوستان، پاکستان اور انگلینڈ وغیرہ کے دینی کتب خانے اپنی حسبِ ضرورت اور حسبِ صوابدید متفرق کتابوں کی صورت میں شائع کرتے رہے، اس لئے جہاں بہت سی کتبِ طیبہ بہ تسلسل اشاعت پذیر ہوتی رہیں وہیں بہت سی کمیاب اور نایاب بھی ہوتی رہیں۔

نیز جہاں یہ حقیقت ہے کہ سائنسی ترقیات سے مغرب کے ”بے خدا تمدن“ اور ”بے حیا تہذیب“ نے اسلام کے باخدا تمدن اور باحیا تہذیب کے برخلاف زبردست محاذ قائم کر کے عقائدی الحاد اور عباداتی اشتباہات کے بے شمار دروازے کھول دیئے ہیں، وہیں یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ گذشتہ صدی میں حضرت حکیم الاسلامؒ کے ایشیاء، افریقہ، یورپ اور امریکہ کے چالیس سے زیادہ ملکوں کے دوروں میں حکیم الاسلامؒ کے پر تاثر خطابات، فکری طور پر الحاد کی طرف مائل اور اشتباہات سے دوچار لاتعداد افراد کے لئے وسیلہٴ نجات اور دین پر ذریعہٴ استقامت بھی بنے ہیں۔

اس عظیم تجربے سے عالمی دینی فیض رسانی کی جانب التفات و توجہ سے محترم گرامی مولانا محمد عمران صاحب ایم، اے (علیگ) کو مشیتِ ربانی نے، علومِ حکیم الاسلامؒ کی موجودہ ذوق کی رعایت کے ساتھ، تدوینِ جدید کی توفیق سے مشرف فرمایا۔ چنانچہ مولانا موصوف نے اپنی بالغ نظری

سے، حضرت حکیم الاسلامؒ کی زیادہ سے زیادہ تصانیف کو غیر معمولی کاوش و کوشش سے جمع فرمایا اور اس کے بعد علمی سلیقہ خداداد سے ان تمام قیمتی کتب کو:

تحقیقاتِ حکیم الاسلام..... تنقیحاتِ حکیم الاسلام..... تشریحاتِ حکیم الاسلام..... کمالاتِ حکیم الاسلام..... ارشاداتِ حکیم الاسلام..... مشاہداتِ حکیم الاسلام..... شخصیاتِ حکیم الاسلام..... تقریظاتِ حکیم الاسلام..... منظوماتِ حکیم الاسلام..... توضیحاتِ حکیم الاسلام..... اور افاداتِ حکیم الاسلام کے عنوانات پر منقسم فرما کر ان کی افادیت کو وسیع اور ان سے استفادے کی راہوں کو انتہائی آسان و دلکش بنادیا، اور ساتھ ہی اکابر رحمہم اللہ کے قرار واقعی قدر شناس اور خدمتِ دین کے رمز شناس جناب محترم الحاج محمد ناصر خاں صاحب (مالک فرید بک ڈپو، دہلی) نے نہ صرف اپنے مقبول عند اللہ دینی ذوقِ سلیم سے ایک سو کے قریب ”کتبِ طیبہ“ کی اشاعت کا وعدہ ہی فرمایا بلکہ غیر معمولی خواہش و اصرار کے ساتھ اشاعت کے لئے جلد از جلد فراہمی کتب کے لئے تقاضا بھی فرمایا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر کے ساتھ ان کے کاروبار میں غیر معمولی برکات و ترقیات عطا فرمائے۔

میں محسن ملت الحاج جناب ناصر خاں صاحب اور محسن جماعتِ اہل حق مولانا محمد عمران صاحب قاسمی بگیا نوی (ایم۔ اے علیگ) کی خدمات میں اپنے والد ماجد حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہ کی مصنفاتِ ثمینیہ کی انتہائی جذّاب و دلکش تدوین و طباعت و اشاعت پر بصمیمِ قلب تشکر کے ساتھ ہدیہ تبریک پیش کرتا ہوں، اور دعاء گو ہوں کہ حق تعالیٰ اس عظیم ذخیرہ علم و دین سے علمی اور عرفانی عالمی افادیت کے ساتھ ماڈی، مالی اور عزتمندی کے ساتھ مرتب محترم اور طابع و ناشر مکرم کے لئے منفعتِ عظیمہ کا وسیلہ بنا کر موجبِ اجرِ ابدی فرمائے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

(دستخط) محمد سالم

مہتمم دارالعلوم دیوبند (وقف)

۱۰ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ (۹ مئی ۲۰۰۶ء)

حکیم الاسلام، خطیب، مصنف، متکلم

از: مفسر قرآن حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی دہلوی

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تمام بڑی، درمیانی اور چھوٹی تصانیف کو زندہ رکھنے کا فرض ہم متوسلین و معتقدین پر عائد ہوتا ہے، کیونکہ حضرت نے اس مقصد کے لئے کوئی کاروباری ادارہ قائم نہیں کیا تھا۔ اور فضلاء دیوبند کے بارے میں بعض تعلیمی ادارے یہ چرچا کرتے تھے کہ دارالعلوم کے فضلاء صرف تقریر و موعظت کے میدان کے شہسوار ہیں، تصنیفی اور تحریری میدان ہمارے ہاتھوں میں ہے اور موجودہ دور تحریر و انشاء کا ہے، زبانی تقریر و خطابت کی عمر بہت کم ہوتی ہے، سننے والے ادھر کے کان سے سنتے ہیں اور ادھر کے کان سے نکال دیتے ہیں۔ تحریر و تصنیف کی عمر جاوداں ہے اور اس کی افادیت ہمیشہ رواں دواں رہتی ہے۔

اس تصور کو توڑنے والی ایک بڑی شخصیت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تھی۔ حضرت مرحوم وعظ و تحریر دونوں شعبوں میں ایک کامیاب عالم، مرشد اور داعی تھے۔ حضرت حکیم الاسلام اس زمرہ میں نہایت اہم شخصیت کے مالک تھے۔ بہترین عوامی اور علمی خطیب بھی تھے اور قدیم و جدید موضوعات پر مختلف کتابوں کے مصنف و مؤلف بھی تھے۔

آج کے دور میں سہل اور آسان اردو کا مسئلہ بہت اہم ہے۔ عربی اور فارسی کے بھاری الفاظ اور مشکل ترکیبوں کو سمجھنے والے نایاب ہوتے جا رہے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے سامنے بھی یہ مسئلہ تھا اور مولانا نے اس ضرورت کو محسوس کر کے آخری دور کے مضامین میں الہلال اور البلاغ کی آسانی اردو سے کنارہ کر لیا تھا۔

حکیم الاسلام کی اردو یقیناً عربی کی بلند کتابوں کی تدریس کی زبان تھی، لیکن حضرت کوشش کرتے تھے کہ عوامی وعظوں میں، اصلاحی اور دعوتی کتابوں میں زبان ہلکی پھلکی استعمال کی جائے،

اور اس کوشش میں مرحوم کو کامیابی حاصل تھی۔

اجتماعی طور پر کمزوری کے اس تصور کو توڑنے اور فضلاء دیوبند کے اندر تحریر و تصنیف کا ذوق پیدا کرنے کے لئے دارالعلوم کے فضلاء، مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی، مولانا حفظ الرحمن صاحب، مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ایک تصنیفی ادارہ ”ندوة المصنفین“ کے نام سے قائم کیا، جس کی طرف سے تاریخ، مذہب اور اخلاق پر نہایت اہم کتابیں شائع ہوئیں۔

حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب لدھیانوی نے ایک روز مفتی صاحب سے فرمایا:

”مفتی صاحب! مجھے افسوس ہوتا ہے کہ آپ جیسا صاحبِ علم و انشاء فاضل کتابوں کی تجارت میں گھر گیا۔“

مفتی صاحب ہنس کر خاموش ہو گئے۔ بعد میں فرمایا: مولانا موصوف صحیح فرماتے تھے لیکن میں نے اس بات کو ترجیح دی کہ اپنے قابل فضلاء کے اندر تصنیف و تالیف کا شوق پیدا ہو اور ان کی تحریری کاوشیں اہتمام سے شائع ہوں۔ میں اگر قلم دوات لے کر کنارہ بیٹھ جاتا تو یہ فرض کون ادا کرتا۔

اور حقیقت یہ ہے کہ مولانا اکبر آبادی، مولانا محمد تقی امینی، مولانا قاضی سجاد میرٹھی، قاضی اطہر مبارک پوری وغیرہ حضرات کی نہایت بیش قیمت کتابیں مفتی صاحب کی محنت سے نہایت اعلیٰ پیمانہ پر شائع ہوئیں۔

جمعیتہ علمائے ہند کے ناظم مولانا سعید محمد میاں صاحب علیہ الرحمہ کو تحریر و انشاء پر وہ قدرت حاصل تھی کہ بعض اکابر اس قدرت کو مولانا کی کرامت کہتے تھے۔ مولانا مرحوم بس کے سفر میں بلا تکلف مضامین تحریر کرتے تھے اور بس کے مسافر کی طرح ان کا سارا جسم حرکت کرتا تھا مگر ان کے قلم میں جنبش پیدا نہیں ہوتی تھی۔ مولانا نے ”علمائے ہند کا شاندار ماضی“ اور صحابہ کرام کے ”عہدِ زریں“ جیسی اہم تصنیفات امت کو عطیہ دیں۔

دلی کی آسان اردو میں دین کی بنیادی کتابوں کی تیاری کے لئے مولانا احمد سعید صاحب دہلوی نے موتمرا المصنفین کے نام سے ادارہ قائم کیا اور اردو کے آسان ترجمہ والے قرآن ”کشف الرحمن“ کے علاوہ چھوٹی چھوٹی دینی کتابیں نہایت آسان اور دلچسپ ناموں کے ساتھ شائع کیں۔

اساتذہ دارالعلوم میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کو تعلیم و تدریس کے دور ہی سے تصنیف و تالیف کا شوق تھا، چنانچہ مفتی صاحب کے قلم سے حدیث، تفسیر اور فقہ کے موضوعات پر نہایت قیمتی ذخیرہ امت کے سامنے آیا۔

حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی حدیث و تفسیر اور فقہ کے بلند پایہ مدرس تھے، مرحوم کے قلم سے سیرتِ پاک پر ”سیرت المصطفیٰ“ کے نام سے مکمل سیرت وجود میں آئی۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، جہاں حدیث شریف کے بلند پایہ عربی زبان کے مصنف اور بہترین اردو خطیب تھے، وہیں ان کے قلم سے حضرت شیخ الہند کے ترجمہ (موضح فرقان) پر اردو زبان کا نہایت پراثر اور لفظی ثقالت سے پاک تفسیری حاشیہ وجود میں آیا جو حضرت تھانوی کے بیان القرآن کے علمی اجمالات اور شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلوی کے الہامی تشریحی نکتوں پر مشتمل بہترین علمی ذخیرہ ہے۔

حضرت حکیم الاسلام کے بقول، اس ناچیز نے حضرت شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلوی کے ترجمہ (موضح قرآن) پر جو تصحیحی اور تشریحی کام کیا ہے، وہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی خواہش کی تکمیل اور حضرت کی روحانی توجہ کا ثمرہ ہے۔

بہر حال فضلاء دارالعلوم دیوبند کے بارے میں جو تصور (تحریر و انشاء سے دوری) پھیلا یا جا رہا تھا اُسے توڑنے میں حضرت حکیم الاسلام کی شخصیت کا بڑا حصہ رہا ہے۔ یہ اہمیت تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ دارالعلوم کے نظام میں جو اہمیت تعلیم و تدریس کے شعبہ کو رہی ہے، تصنیف و تالیف کے شعبہ کو اتنا اہم نہیں سمجھا گیا، وجہ کچھ بھی ہو۔

اس کے علاوہ دوسری بعض دینی جماعتوں کو بین الاقوامی تعاون حاصل ہوا اور ان جماعتوں نے اپنا تحریکی لٹریچر کثرت سے پھیلا دیا، وہ تعاون دارالعلوم دیوبند کو حاصل نہیں ہوا، اور نہ ہو سکتا تھا، بلکہ اس کے مقابلے میں ملکی تحریک حریت سے تعلق رکھنے کے سبب اس جماعت (ولی اللہی) کو فقر و غربت کے حالات کا سامنا کرنا پڑا۔

دارالعلوم دیوبند کے مایہ ناز فضلاء میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد عزیز مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلوی کی تحریری صلاحیت کا تذکرہ نہ کیا جائے تو یہ مضمون ادھورار ہے گا۔

مفتی صاحب مرحوم کے جلسہٴ تعزیت (منعقدہ اردو پارک، دہلی) میں مفتی صاحب کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا۔

مفتی صاحب ہماری جماعت میں اصابتِ رائے کے معاملہ میں منفرد شان کے مالک تھے اور ان کی اصابتِ رائے اُن کی تحریر کردہ تجاویزِ جمعیتِ علماء ہند میں ظاہر ہوتی ہے۔ اہم تجاویز کے وقت ہم لوگ قلم دان مفتی صاحب کے سامنے رکھ دیا کرتے تھے اور مرحوم ہی اہم سیاسی اور معاشرتی تجاویز قلم بند کرتے تھے۔

جمعیتِ علماء ہندک عام اجلاسوں کی تجاویز شائع ہوتی ہیں وہ مفتی صاحب ہی کی تحریری صلاحیت کا ثمرہ ہیں۔ اور فقہی مسائل میں مفتی صاحب کی فقیہانہ تحریریں مرحوم کے مرتبہ فتاویٰ (کفایت المفتی مشتمل بر ۸ جلد) کے اندر دیکھی جاسکتی ہیں۔

یہ نازک ترین معاملات و مسائل کو سلجھانے کی تحریری صلاحیت رکھنے والا اگر حدیث و فقہ اور تاریخ کے موضوع پر مستقل کتابیں تحریر کرنے کا وقت پاتا تو ان موضوعات پر مستقل تصنیفات کا مصنف قرار پاتا، البتہ قدرت نے مفتی صاحب کی تحریری مقبولیت کا اظہار ان کی ابتدائی دینی تعلیمات پر مشتمل چار کتابچوں (تعلیم الاسلام چہار حصے) کے ذریعہ آشکارا کر دی۔ چنانچہ تعلیم الاسلام اردو، ہندی اور انگریزی میں ہر سال ہزاروں چھپتی ہے اور ناشر کو فرصت نہیں ملتی۔ ان کتابوں کا بدل آج تک پیدا نہیں ہو سکا۔

ایک معرکہ الآراء تقریر و تصنیف

یہ آزادی کے ابتدائی دور کی بات ہے، جب تحریک اسلامی کے رہنما مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے جسٹس منیر (لاہور) کی عدالت میں اپنے مقدمہ (قادیانی تحریک) کے سلسلہ میں پاکستان میں اسلامی حکومت قائم ہونے کی صورت میں پاکستان کے ہندوؤں اور عیسائیوں کو ذمی اور اہل ذمہ قوم کی حیثیت سے رکھنے کا عزم ظاہر کیا، اور جب عدالت کی طرف سے یہ کہا گیا کہ کیا آپ اس کے ردِ عمل میں ہندوستانی مسلمانوں کو بھی ہندوستان کی ہندو حکومت کا ذمی شہری، شہری نمبر دو کی حیثیت سے رہنے پر راضی ہوں گے؟ تو مودودی صاحب نے ہاں میں جواب دیا۔

یہ خبر پاکستانی اخباروں سے ہندوستانی اخبارات نے نقل کی اور پرتاپ جیسے فرقہ پرست

اخبارات نے نہایت زہریلے آرٹیکل تحریر کیے۔

ہندوستان میں چاروں طرف رہ رہ کر فرقہ وارانہ فسادات رونما ہو رہے تھے اور پاکستانی ہندوؤں کو نمبر دو کا شہری بنا کر رکھنے کا پروپیگنڈہ کیا جا رہا تھا۔ دلی میں کانگریس کی طرف سے ایک جلسہ ہوا جس میں جے پرکاش نرائن جیسے صاف دماغ لیڈر نے بھی جسٹس منیر کی عدالت میں دیئے گئے مودودی صاحب کے بیان پر نہایت اشتعال انگیز تبصرہ کیا۔

جمعیت علماء ہند کے رہنماؤں نے مسلمانوں کے خلاف پھیلنے والی نفرت انگیز فضاء کو صاف کرنے کیلئے ایک بڑے جلسے کا پروگرام بنایا، جس میں تقریر کرنے کیلئے حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا نام تجویز ہوا۔ اردو پارک میں دو روزہ ”رحمتِ عالم کانفرس“ منعقد ہوئی جس میں پہلی تقریر مولانا مرحوم کی کرائی گئی۔

مولانا کو سارے حالات بتا دیئے گئے تھے، جلسہ میں حکومت کے کئی بڑے رہنما شریک ہوئے جنہیں خاص طور پر مدعو کیا گیا تھا۔ جلسہ کی صدارت مولانا احمد سعید صاحب نائب صدر جمعیت علماء ہند نے کی۔ حضرت حکیم الاسلام نے ”اسلام میں نمبر ایک شہری اور نمبر دو شہری“ کے نازک مسئلہ پر نہایت واضح اور پراثر تقریر کی۔ ڈھائی گھنٹہ کی تقریر میں مولانا نے ثابت کیا کہ اسلام مذہب و عقیدہ کی بنیاد پر قوموں کے درمیان کسی قسم کی تفریق جائز نہیں رکھتا۔ مسلمانوں کی شخصی اور خاندانی حکومتوں کے دور میں مذہبی جنگیں ہوتی تھیں اور ان حالات میں برسرِ جنگ حربی اور صلح پسند ذمی کہلاتے تھے۔

اہل ذم اور ذمی کا مطلب ذلیل اور گھٹیا طبقہ نہیں بلکہ وہ غیر مسلم صلح پسند ہیں جن کے جان و مال کے تحفظ کی ذمہ داری مسلم حکومت پر عائد ہوتی ہے، وہ ہیں اصحابِ ذمہ۔

ہمارے استاذِ محترم حضرت مولانا سید انور شاہ کشمیریؒ نے جمعیت علماء ہند کے سالانہ اجلاس (منعقدہ پشاور) میں موجودہ بین الاقوامی دور کے تعلق سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی میل جول اور سماجی باہمی اعتماد کو عملی معاہدہ کی فقہی صورت دی ہے اور اس اجتہادی اصطلاح کے تحت دنیا کے ہر خطہ میں بسنے والے مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری قرار پاتی ہے کہ وہ اپنے غیر مسلم وطنی بھائیوں کے ساتھ برادرانہ اخوت اور برادرانہ محبت کے ساتھ رہیں۔

راقم الحروف (اخلاق حسین) کہتا ہے کہ اسی فقہی اصطلاح پر مولانا اشرف علی تھانوی اور ان کے خلیفہ مجاز مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے مزید روشنی ڈالی ہے۔ (دیکھو معارف القرآن) ذمی اور حربی کی فقہی اصطلاحیں دورِ ماضی کی یادگار ہیں۔

پھر مولانا نے اسلام کے تین بنیادی اصولوں پر روشنی ڈالی۔

اسلام کا بنیادی اصول..... تکریمِ آدم۔

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (سورہ بنی اسرائیل)

انسانی اخوت کا نبوی اعلان.....

اللّٰهُمَّ اِنَّا شَهِيدٌ اَنْ الْعِبَادَ كُلَّهُمْ اُخُوۃٌ (ابوداؤد، جلد اول کتاب الدعوات)

اسلام کا دوسرا اصول..... احترامِ مذاہب۔

لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (سورہ بقرہ)

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ (سورہ انعام)

رسولِ پاک اعلان.....

الانبياء اخوة لعلاتِ امهاتهم شتى ودينهم واحد (عن ابی ہریرۃ، متفق علیہ مشکوٰۃ)

دین کے بنیادی اصولوں میں وحدت کا اعلان.....

اسلام کا تیسرا اصول.....

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ (سورہ نحل)

وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ (سورہ شوریٰ)

عادلانہ سیاست، نظامِ عدل.....

میثاقِ مدینہ، نحن امة واحدة کا اعلان مساوات.....

پھر آخر میں فرمایا.....

ہمارے بزرگوں نے ملک کی آزادی کی جدوجہد میں برابر کا حصہ لیا اور پھر آزاد ہند کے لئے

ایک جمہوری دستور بنانے کی جدوجہد میں کانگریسی رہنماؤں کے ساتھ تعاون کیا اور فرقہ پرستوں کی

اس سازش کو ناکام بنایا کہ ہندوستانی مسلمان ہندوستان سے بددل ہو کر پاکستان بھاگ جائیں۔ ہمیں امید ہے کہ بہت جلد ہندوستان کی فضاء مسلمانوں کے خلاف نفرت سے پاک ہو جائے گی اور مسلمان برادرانِ وطن کے دوش بدوش اپنے ملک کی تعمیر و ترقی میں حصہ لیں گے۔

میں نے مولانا کی یہ تقریر نوٹ کی اور اسے مرتب کر کے دیوبند بھیجا، جسے مولانا نے پسند کیا اور پھر میں نے اس تقریر کو اردو، ہندی اور انگریزی تینوں زبانوں میں ”قومی اتحاد اور اسلام“ کے نام سے چھپوا کر ملک کے سیاسی رہنماؤں اور دانشوروں کے پاس پہنچایا اور قومی اخبارات نے اس کتاب پر نہایت عمدہ تاثرات تحریر کرنے کے بعد ان نظریات کو دارالعلوم دیوبند اور جمعیت علماء ہند کا مشن قرار دیا۔ مولانا کی وہ تقریر جو ایک تصنیف کی صورت میں ہے، میرے ریکارڈ میں ہے اور میں اسے دوبارہ چھپوانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ آسان فرمادے۔

آخر میں یہ ناچیز مرتب مجموعہ تصانیف مولانا محمد عمران صاحب قاسمی کی محنت اور صلاحیت پر انھیں ہدیہ تبریک پیش کرتا ہے اور کتاب کے مقبول عام ہونے کی دعاء کرتا ہے۔

اخلاق حسین قاسمی

ادارہ رحمتِ عالم لال کنواں دہلی

۳ مئی ۲۰۰۶ء

قیامِ عالم تک اہل علم و قلم کیلئے رہنما

از جناب مولانا محمد عبداللہ ابن القمرا الحسینی صاحب مدظلہ العالی

کنوینر حکیم الاسلام عالمی سیمینار، ناظم شعبہ نشر و اشاعت

وقف دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید المرسلین وعلی الہ

وصحبہ اجمعین۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب علیہ الرحمہ کی حیات و خدمات پر ہونے والے عالمی سیمینار کی تاریخوں کا اعلان ہوتے ہی عالم اسلام میں پھیلے ہوئے فضلاء دارالعلوم دیوبند نے اپنی اپنی بساط کے مطابق حضرت حکیم الاسلام کی خدمات کو منظر عام پر لانے کی کوششیں شروع کر دیں۔

حکیم الاسلام عالمی سیمینار کی مرکزی کمیٹی نے اولین مرحلے میں ہی اس چیز کی یقین دہانی کرائی تھی کہ سیمینار کے عظیم مقاصد میں اولین مقصد حضرت حکیم الاسلام کی تمام تصنیفات و تالیفات کو یکجا کر کے کتابی شکل میں تشنگانِ علوم اور عوام الناس کی خدمت میں پیش کرنا بھی ہے، جو قیامِ دنیا تک اہل زبان و قلم اور جو یانِ حق و صداقت کے لئے رہنما ثابت ہوں گی۔

اس کارِ عظیم کے لئے حضرت مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی آرگنائزر حکیم الاسلام عالمی سیمینار و نائب مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند نے ملک گیر سطح پر کتابوں کو یکجا کرنے کی مہم چلائی اور کچھ کتابیں بیرون ملک سے حاصل فرما کر ”دفتر حکیم الاسلام عالمی سیمینار“ کو مہیا کرائیں۔

اب دوسرا مرحلہ ان کتابوں کو یکجا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی سلیقہ مندانہ ترتیب اور صحتِ کتابت و دیگر امتیازات پیدا کرنے کا تھا، اس سلسلہ میں سیکڑوں افراد کے رابطے سامنے آئے، کئی اداروں اور اشخاص نے اس سلسلہ میں اپنی خدمات پیش کیں، ابھی ہم ان تمام تیاریوں میں مصروف ہی تھے کہ سیمینار کے اعلان کے بعد اپنے طور پر خاموشی سے کام شروع کرنے والے ایک شخص نے اپنے کام کا خاکہ جب احقر کے سامنے پیش کیا اور اس سلسلہ میں سیمینار کے ذمہ دار کی حیثیت سے احقر سے تعاون طلب کیا تو احقر کی مناسب اور قابل شخص کے لئے متلاشی اور جو یا نظروں نے اس اہم اور عظیم خدمت کے لئے ان کا انتخاب کر لیا۔

مولانا موصوف ملک کے ممتاز مکتبہ (فرید بک ڈپو، دہلی) سے وابستہ اور اس ادارے کے لئے ترجمہ و تصحیح کی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ فاضل موصوف کئی کتابوں کے مصنف اور اردو سے ہندی مترجم کی حیثیت سے خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ انھوں نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ کے اردو ترجمہ کو ہندی کا قالب بھی دیا ہے۔ قریب تین سال قبل حضرت علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ پران کی ایک کتاب بھی منظر عام پر آئی ہے۔ جن کا وطن مردم خیز خطہ (مظفر نگر) ہے۔ وہ ایشیاء کی عظیم علمی درس گاہ - دارالعلوم دیوبند - کے فاضل ہیں اور ان کا دل حضرت حکیم الاسلام علیہ الرحمہ کی عقیدت و محبت میں غوطہ زن ہے۔ میری مراد جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی ایم۔ اے (علیگ) سے ہے۔

موصوف نے قریب دو جلدوں کا مبیضہ احقر کو دکھلایا اور اپنے کام کرنے کے انداز اور کام کی ترتیب کا جو خاکہ پیش کیا، راقم الحروف نے یہ محسوس کیا کہ اس کا عظیم کے لئے موصوف کا انتخاب من جانب اللہ ہے۔ چنانچہ میں نے ان کی اس خدمت کی تحسین کی۔

احقر نے مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی کی خدمت میں مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی کے اس خاکہ اور ترتیب کا ذکر کیا تو مولانا نے بھی اظہارِ مسرت کیا اور خود دیکھنے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ مولانا محمد عمران قاسمی نے حضرت خطیب الاسلام مولانا محمد سالم صاحب قاسمی مدظلہ العالی (مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند) کی خدمت میں اس عظیم کام کا مجوزہ خاکہ پیش کیا تو حضرت نے دل کی عمیق

گہرائیوں سے ایک تقریظ تحریر فرمائی جو حضرت کے دلی احساسات اور مسرت و شادمانی کی مظہر ہے۔ وقت کم، کام بڑا اور معیار بلند، ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی طباعت کے لئے ملک کے ممتاز اشاعتی ادارے (فرید بک ڈپو، دہلی) نے کمر ہمت باندھی، جو دراصل مرتب کتاب ہی کی کوششوں اور توجہ دلانے کا ثمرہ ہے۔ اس کے لئے ذمہ دارانِ ادارہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔

دعاء گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس ادارے کو مزید ترقیات سے نوازتے ہوئے ذمہ داران اور جملہ معاونین کے لئے اس خدمت کو ذخیرہ آخرت بنائے اور مرتب جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی کی عمر میں طولانی اور قلم میں جولانی نصیب فرما کر وقت میں برکت عطا فرمائے، تاکہ ان کو زیادہ سے زیادہ دینی خدمات کی سعادت نصیب ہو۔ آمین

عبداللہ ابن القمر الحسنی
کنوینز حکیم الاسلام عالمی سیمینار، دیوبند
۲۸ مئی ۲۰۰۶

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید المرسلین

وعلی الہ وصحبہ اجمعین ۝

اما بعد: حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات و تالیفات اور افادات و مضامین پر مشتمل یہ دوسری جلد بنام ”تنقیحاتِ حکیم الاسلام“ پہلی جلد ”تحقیقاتِ حکیم الاسلام“ کے فوراً بعد حاضر خدمت ہے۔ اس علمی سلسلہ کے آغاز، قلبی داعیہ، اس سلسلہ کی دشواریوں اور معاونین کے سرگرم تعاون کی پوری تفصیل احقر جلد اول کے شروع میں عرض کر چکا ہے۔ میرے خیال میں اس کو دوہرا نا تحصیل حاصل اور بے مقصد ہوگا۔

اس مجموعہ میں حضرت حکیم الاسلام کی دس تحریرات شامل ہیں۔ آٹھ وہ ہیں جو رسائل کی شکل میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوئے اور کمیابی یا نایابی کی منزل کو چھو رہے ہیں۔ دو مضامین وہ ہیں جو ماہنامہ دارالعلوم دیوبند کے صفحات کی زینت بنے اور عام اہل مطالعہ ان تک رسائی سے محروم رہے۔ جلد اول کی طرح میں نے اس مجموعہ میں بھی تصحیح پر کافی محنت کی ہے۔ اصل کتابوں میں اغلاط کچھ اس انداز کی ہیں کہ بعض جگہ عبارت کا مفہوم ہی الٹ جاتا ہے، اس لئے کوشش کی ہے کہ یہ مجلدات حتی الامکان فاش اغلاط سے پاک رہیں۔ اصل فیصلہ تو حضراتِ قارئین اور اہل نظر کی آراء کے بعد ہی ہو سکے گا۔

حضرت قاری صاحب کی ذات جیسے سادگی کا پیکر تھی، ایسے ہی بعض اوقات مجمع اور علاقہ کی رعایت سے تحریر و تقریر میں بھی عام دیہاتی الفاظ زبان و قلم پر آ جاتے تھے۔ ظاہر بات ہے کہ جن علاقوں میں وہ الفاظ و محاورات مستعمل نہیں وہاں کے باشندوں کو ان کے سمجھنے میں دشواری آ سکتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ درمیان عبارت آیا ”لاش کو سنگوانے“ یعنی ٹھکانے لگانے، اسی طرح ایک جگہ

عبارت میں ہے ”اس کا کوئی ریشہ رہ جائے جس سے وہ پھر مول جائے“ یعنی دوبارہ اُگ جائے۔ نیز ایک جگہ عبارت تھی ”دبیل“ یعنی دبے ہوئے اور احسان مند، ایسے مواقع پر احقر مرتب نے بین القوسین ان الفاظ و محاورات کی تشریح کر دی ہے۔

اس کے علاوہ اس جلد میں شامل کتاب ”نظریہ دو قرآن پر ایک نظر“ میں آیات کے حوالے لگائے ہیں، چونکہ اس مضمون میں حضرت حکیم الاسلامؒ نے بکثرت قرآن حکیم کی آیات کریمہ پیش فرمائی ہیں۔ اسی بات کا التزام ”اسرائیل کتاب و سنت کی روشنی میں“ میں بھی کیا گیا ہے۔

قدیم مصنفین کا ایک طرز یہ تھا کہ وہ فہرست عنوانات نہیں بناتے تھے بلکہ فہرست مضامین شروع کتاب میں شامل کر دیتے تھے اور اندر کتاب میں عنوانات نہیں ہوتے تھے۔ حضرت حکیم الاسلامؒ کی معروف تالیف ”شہیدِ کربلا اور یزید“ میں بھی اسی طرز کو اختیار کیا گیا ہے۔ احقر نے عنوانات کو درمیان کتاب حسب مضمون لگا دیا ہے۔ عنوانات تو اصل کتاب ہی کے ہیں، بس ان کو مضمون کی رعایت سے متعلقہ صفحہ پر شامل کر دیا گیا۔ جبکہ آپ کی ایک اہم تحریر ”دارالعلوم دیوبند کا ایک فتویٰ“ میں عنوانات کا اضافہ مرتب کی طرف سے کیا گیا ہے۔

جن حضرات نے زبانی اور تحریری طور پر میری حوصلہ افزائی کی میں ان کا شکر گزار ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا شکر و احسان ہے کہ اس نے مجھے ایک علمی خدمت کی توفیق بخشی۔ دعاء ہے کہ اللہ رب العزت میری اس حقیر کوشش کو قبول فرمائے اور اسے میرے لئے ذخیرہ آخرت بنا کر میری اور میرے والدین کی مغفرت کا سامان بنائے۔ آمین۔

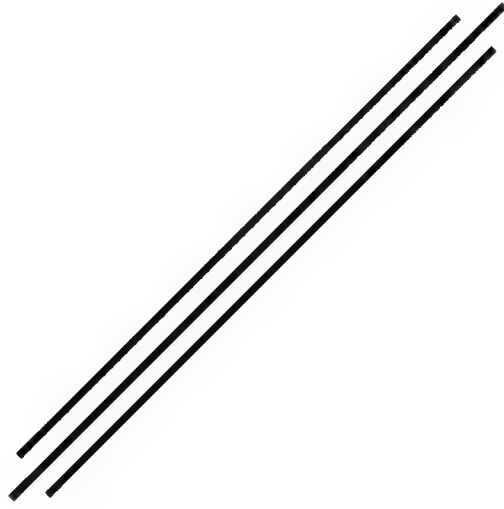
انشاء اللہ بہت جلد اس سلسلہ کی تیسری جلد ”توضیحاتِ حکیم الاسلام“ نذرِ قارئین کی جائے گی۔ میں اہل علم اور اصحابِ قلم حضرات سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اپنی قیمتی آراء اور مشوروں نیز ہدایات سے نوازیں تاکہ اس سلسلہ کی آنے والی کڑیوں کو بہتر سے بہتر بنانے میں مدد ملے۔

محمد عمران قاسمی بگیا نوئی (ایم اے، علیگ)

79 محلہ محمودنگر، گلی نمبر 6، مظفرنگر (یوپی) 0131-2442408

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

کلمہ طیبہ کا قرآن و حدیث، اجماع اور قیاس سے ثبوت



کلمہ طیبہ قرآن و سنت کی روشنی میں

.....

کلمہ طیبہ

قرآن و سنت کی روشنی میں

یعنی کلمہ طیبہ کا قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے ثبوت
اور کلمہ طیبہ پر کئے جانے والے تمام اعتراضات کے جوابات۔

پیش لفظ

از: مولانا الحاج محمد یوسف بنوری سابق شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل ضلع سورت
حال ناظم اعلیٰ مدرسہ اسلامیہ عربیہ جامع مسجد نیوٹاؤن (کراچی)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ وَالصَّلٰوَةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی صَفْوَةِ الْبَرِیَّةِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَآلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِیْنَ ۝

اما بعد: آج کل اس پُر فتن دور میں عجیب عجیب فتنے ظہور میں آرہے ہیں، اسلام کے اساسی
عقائد اور دین اسلام کی ضروریات تک میں تشکیک کے شیطانی راستے تلاش کئے جا رہے ہیں۔ ہر
دور میں کچھ نہ کچھ مختلف مظاہر میں ان فتنوں کا ظہور ہوتا رہا اور قیامت جتنی قریب آتی جائے گی اس
قسم کے فتنوں کے ظہور میں شدت پیدا ہوتی جائے گی اور اس طرح مخبر صادق حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں پوری ہو رہی ہیں، گویا حق تعالیٰ شانہ کی تکوینی حکمت کا تقاضا ہی یہ
ہے کہ امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے عوام کی قوت ایمانی کا اور خواص کے علم کا امتحان لیا
جائے تاکہ مخلصین و منافقین اور علماءِ راہِ حق اور غیر راہِ حق کی پوری تمیز ہو۔

یہ معلوم ہو کر افسوس ہوا کہ آج کل ایک جدید فتنہ حیرت انگیز طریقے سے جنم لے رہا ہے یعنی

کلمہ اسلام ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ“ جو دین محمدی کا بنیادی عقیدہ ہے اور کفر و اسلام کے درمیان فارق ہے، زیر بحث آرہا ہے کہ قرآن و سنت کے عظیم الشان دفتر میں اس کا ثبوت نہیں ملتا اور اس پر مستزاد یہ کہ عربی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست بھی نہیں۔ ممکن ہے کہ غیر شعوری طور پر بعض صاف دل حضرات کے قلوب میں یہ خیال آیا ہو لیکن شیطان تو اپنے کام سے غافل نہیں، وہ تو شعوری طور پر غیر شعوری طبائع سے گمراہی پھیلانے کا راستہ نکال رہا ہے، حالانکہ صاف بات ہے کہ ”شعائر دین“ ”ضروریات دین“ کا ثبوت نہ صرف علمی طور سے قرآن و سنت سے ہے بلکہ عملی طور سے امت محمدیہ کے ہر دور کے طبقاتی توارث و تعامل پر ہے۔ خود قرآن کریم کا ثبوت ہی اس طبقاتی توارث و توارث اور تعامل و اجماع کا نتیجہ ہے۔ اساسی مہمات دین امت محمدیہ میں ہر دور میں متواتر چلے آرہے ہیں، اگر ان کا مدار صرف روایات پر ہو تو دین اسلام کی ضروریات و بدیہیات سب نظری و ظنی بن جائیں گی اور اس طرح شیطانی کوششوں کو تشکیک و تذبذب کا راستہ ملے گا۔

انہی ضروریات دین میں سے اسلام کا کلمہ طیبہ ہے کہ ہر خاص و عام ہر دور میں ہر ملک میں یہ جانتا ہے کہ یہ کلمہ اسلام کا ہے اور اس کے ماننے سے ہی انسان مسلمان ہو سکتا ہے، لیکن الحمد للہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما چکے ہیں:

يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عَدْوْلَهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ

وانتحال المبطلين (او کما قال)

اس وقت بھی اس کا ظہور ہو رہا ہے، ہمارے مخدوم اور مخدوم زادہ محترم صاحبِ مفاخر و آثار حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند متع اللہ الامۃ بحیاتہ الطیبۃ جہاں حق تعالیٰ نے ان کو ایک علمی خاندان میں پیدا کیا اور موصوف نے عظیم الشان علمی ماحول میں تربیت پائی اور ایک جلیل القدر قابل فخر عالم دین بنے اور ہندوستان بلکہ دنیائے اسلام کے عظیم المرتبت جلیل القدر علمی مرکز کی خدمت ان کے سپرد کی، وہاں ان کو اپنی تقریر و تحریر، تصنیف و تالیف سے علمی اور قابل قدر خدمات انجام دینے کی توفیق عطا فرمائی۔ چنانچہ اس موضوع پر ان کی نفحات طیبہ نے اہل علم اور خواص و عوام کے دل و دماغ کو معطر کرنے کا سامان کر دیا اور اپنے کلمات طیبہ سے کلمہ طیبہ

کے موضوع پر ایک عمدہ ترین تالیف پیش فرمائی۔

حضرت موصوف کے حکم سے حرفاً حرفاً مطالعہ کا شرف حاصل کیا اور مستفید ہوا۔ سبحان اللہ! موضوع کے ہر پہلو پر نہایت ہی خوش اسلوبی اور استیفاءِ اطراف و جوانب کے ساتھ سیر حاصل بحث فرمائی، عقلی و نقلی، روایت و درایت، برہان و وجدان، سنت و قرآن اور تعاملِ امتِ محمدیہ سے تشفی بخش مباحث کی جواہر ریزی فرمائی۔ اس رسالہ کے جامع و مستند ہونے میں مزید خامہ فرسائی کرنا آفتابِ عالم تاب کے سامنے چراغ دکھانا ہے، حق تعالیٰ جل ذکرہ، موصوف کی اس خدمت کو شرفِ قبول عطا فرما کر ذخیرہٗ آخرت فرمائے اور امتِ مرحومہ کو ان کے فیوض و برکات سے بیش از بیش مستفید ہونے کا موقع میسر فرمائے۔ واللہ سبحانہ هو الموفق و المعین۔

محمد یوسف البنوری عفا اللہ عنہ

خادم الحديث بالجامعة الاسلامية بدابھیل

یوم الاحد ۱۷ شعبان ۱۳۶۹ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۝

اصل دین است کلمہ طیب (۱)

مقدمہ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

اما بعد: تقریباً اواخر فروری ۱۹۵۰ء میں بمبئی کے ایک خط سے معلوم ہوا کہ بعض حضرات کو کلمہ طیبہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ کے شرعی ثبوت اور جواز میں کلام ہے۔ خط کی صورت استفتاء کی تھی، جس میں خصوصی طور پر فرمائش تھی کہ اس کا جواب مفصل اور مدلل دیا جائے اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ کلمہ طیب کے اثبات کی یہ بحث طیب ہی لکھے، مجھے اس دوران میں کئی سفر پیش آ گئے، اور واپسیوں پر ہجوم کار و افکار ہوتا رہا، اس لئے جواب میں تاخیر بھی ہوئی اور جو کچھ لکھا گیا وہ سرسری سپردِ قلم کر کے معذرت کے ساتھ بھیج دیا گیا۔ اس جواب کے بارے میں نہ اشاعت کا کوئی تخیل تھا نہ قصد، مقصد صرف مستفتی کی تسلی اور تسکین تھی اور انہی کے سوال کے مطابق جواب تھا، لیکن وہ خلاف توقع بلکہ باوجود انکار کے شائع ہو گیا، بعد میں انکار کلمہ کے سلسلہ میں کچھ اعتراضات و شبہات بھی سامنے آئے، اس لئے اصل جواب میں بھی قدرے ترمیم و اضافہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور اب یہ ترمیم شدہ مضمون کسی خط کا جواب یا کسی استفتاء کا جوابی فتویٰ نہیں بلکہ کلمہ طیبہ کے بارے میں ایک مستقل علمی تحقیق ہے، جس کا مقصد مجادلہ و مناظرہ نہیں بلکہ تحقیقی رنگ میں اپنے ناقص علم کی حد تک کلمہ طیبہ کے ثبوت و جواز کی وجوہ اہل طلب کے سامنے لے آنا اور اس سلسلہ میں آمدہ شکوک و شبہات کا ازالہ کر دینا ہے۔

(۱) یہ میرے نام کا سچ بھی ہے اور کتاب کا موضوع اور مضمون دعویٰ بھی، اس لئے یہ سچ بطور عنوان کے رکھ دیا گیا ہے تاکہ تالیف اور مؤلف دونوں کی طرف بیک دم لطیف اشارہ ہو جائے۔ محمد طیب عفی عنہ

نئے اور انوکھے شبہات

اسلام کے اس مشہور و معروف اور جانے پہچانے کلمہ کے بارے میں نئے نئے اور انوکھے شبہات و اعتراضات دیکھ کر حیرت اور حسرت ہوتی ہے کہ لوگ رداءِ اسلام کو ادھیڑ کر پھر از سر نو اپنی سوئی سے سینا چاہتے ہیں اور انہیں اس لباسِ تقویٰ کی وہ سلائی پسند نہیں جو اس کے داعیانِ اول نے اپنے محکم اور متین انداز سے کی تھی۔ اور جسے سلف سے لے کر خلف تک امت اوڑھتی اور بچھاتی چلی آتی ہے۔ افسوس وہ ضروریاتِ دین جن میں کبھی عوام کو بھی شبہ اور خلجان نہیں گذرتا تھا آج اہل علم تک کو نہ صرف اُن میں شکوک و شبہات ہی گذرنے لگے ہیں بلکہ شبہات ہی نے علم کا مقام حاصل کر لیا اور وہم نے فہم کی صورت اختیار کر لی ہے۔

کلمہ طیبہ جیسا معروف و مشہور کلمہ بھی جو امت میں اپنی اسی ہیئتِ ترکیبی کے ساتھ متواتر اور خواص و عوام میں متعارف چلا آ رہا ہے، آخر کار مدعیانِ زمانہ کی چیرہ دستیوں سے نہ بچ سکا اور انہوں نے اس کلمہ کو بایں ہیئتِ کذائی ایک غیر شرعی چیز ٹھہرا کر امت میں ممنوع الاشاعت قرار دے دیا۔ گویا وہ بھی کوئی سائنس اور طبیعیات کا نظریہ تھا، جو جدید تحقیقات کے بعد تبدیل ہو گیا اور ماہرینِ فن نے اعلان کر دیا کہ وہ بے اصل ثابت ہوا ہے، لہذا اسکا استعمال ترک ہو جانا چاہئے، حتیٰ کہ قدیم نظریہ کے معتقدوں کو چیلنج بھی کر دیا گیا کہ اگر وہ اب بھی اُسکے معتقد رہنا چاہتے ہیں تو وہ اسے صحیح ثابت کریں۔

مگر جب کہ اسلام کا یہ ابتدائی اور اساسی کلمہ بھی ان حضرات کے یہاں بایں شہرت و تواتر قابلِ پذیرائی نہ رہا تو ان کے اصول پر بقیہ اسلامی اعتقادات و اعمال کے لائقِ اطمینان اور قابلِ اعتبار ہونے کی کیا ضمانت ہے کہ وہ بھی چند دن کے بعد محققینِ عصر کی جدید تحقیقات سے منسوخ اور متروک العمل نہیں قرار پا جائیں گے؟ کلمہ طیبہ کے بارے میں اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ یہ کلمہ طیبہ اس ہیئتِ ترکیبی کے ساتھ قرآن و حدیث میں کہیں موجود نہیں حتیٰ کہ کسی صحابی کے قول سے بھی ثابت نہیں۔

۲۔ یہ کلمہ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے بھی درست نہیں جب کہ اس کے اول و وسط اداۃ ربط

(جیسے اَشْهَد وغیرہ) موجود نہیں، جو اس کے دونوں جملوں کو باہم مربوط کریں۔ لہذا ترکیب قواعدِ صرف و نحو کے اعتبار سے بھی ناجائز اور ناقابلِ قبول ہے۔

۳۔ ان دونوں اعتراضات کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ کلمہ بایں ہیئتِ کذائی عجمیوں کی اختراع اور محض عوامی چیز ہے، جس میں نہ عربیت ہے نہ شریعت، اور اس کا ثمرہ یہ نکلتا ہے کہ امت کا صدیوں کا یہ عمل جو اس کلمہ کے ورد و تکرار سے وجود پذیر ہوا، اکارت گیا بلکہ یہ ساعیانِ عمل مستوجبِ مؤاخذہ ہوں گے کہ انہوں نے ایک اختراعی اور بدعت اور محدث چیز پر اپنے عمل کی بنیاد کیوں رکھی؟

یہ سوال کسی زمانہ میں آریوں نے اٹھایا تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ جب اسلام کا یہ بنیادی کلمہ ہی قرآن میں (حدیث کی اہمیت اُن کے دلوں میں مسلمانوں کی طرح نہیں ہے، وہ اساسِ دین صرف قرآن ہی کو جانتے ہیں، ورنہ حدیث کا لفظ بھی استعمال کرتے جیسے آج کیا جا رہا ہے) یکجائی طور پر موجود نہیں تو وہ اسلام جو انھیں دو اجزاء کی اجتماعی حیثیت پر مبنی ہے کہ نہ تو حید و رسالت سے جدا ہو سکتی ہے، نہ رسالت تو حید سے، خود ہی بے اصل اور بلا بنیاد کے رہ جائے گا اور گویا قرآن سے اسلام ہی کا وجود ثابت نہ ہوگا بلکہ کلمہ کی طرح اسلام بھی مسلمانوں کی ایک افواہی اور محض زبان زد چیز ہو کر رہ جائے گا، تو ایسے بے اصل اسلام کو مسلمان دنیا کیلئے بلکہ خود اپنے لئے کس طرح واجب التسلیم ثابت کریں گے؟

ظاہر ہے کہ آریوں کا یہ اعتراض کلمہ طیبہ کے منفرد اجزاء پر نہ تھا بلکہ اس کی ہیئتِ ترکیبی پر تھا، جس سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ جس طرح نظم قرآنی میں تو حید و رسالت کے ان دونوں جملوں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ کو یکجا کر کے کلمہ واحد بنا لیا جانا ضروری نہیں سمجھا گیا اسی طرح اگر عقیدہ بھی تو حید و رسالت کو جمع کیا جانا غیر ضروری ہو تو اس میں کیا حرج ہے؟ اور اسے قرآن کے خلاف کیوں سمجھا جائے؟

ناقدینِ کلمہ اور آریہ سماجی

یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ خدا نخواستہ آج کے ناقدین اور مانعین کلمہ طیبہ اس کی ہیئتِ ترکیبی پر اعتراض کر کے آریوں کی طرح مطلقاً تو حید و رسالت کی جمع و تالیف ہی نہیں چاہتے، کیونکہ آریوں

کے سامنے تو اسلام کا کلمہ صرف کلمہ طیبہ ہی تھا، جس کا کوئی بدل اُن کے دماغ میں نہ تھا، اس لئے اُس کی جمع و تالیف کی نفی ان کے یہاں مطلقاً تو حید و رسالت اور اسلام کی نفی تھی، لیکن ان حضرات کے یہاں کلمہ طیبہ کا بدل کلمہ شہادت ہے، اس لئے کلمہ طیبہ کی جمع و تالیف کی نفی سے اسلام یا مطلقاً جمع تو حید و رسالت کی نفی نہیں ہو سکتی جب کہ وہی جمع و تالیف کلمہ شہادت کے ذریعہ حاصل ہے۔ لیکن پھر بھی کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی کی حد تک ان حضرات کے شبہات آریوں کے اعتراضات کی سطح سے کچھ اونچے نہیں ہیں۔ اور جب کہ عامہ مسلمین میں کلمہ طیبہ ہی زیادہ مستعمل اور ذکر و عمل کے لحاظ سے زیادہ رائج ہے تو ان کی حد تک مانعین کلمہ طیبہ نے گویا آریوں کی طرح ان کے اسلام کی تو نفی کر ہی دی، کہ ان کے ذکر و عمل کا زیادہ تر مدار کلمہ طیبہ کے اوپر ہے بہر حال کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی کو خلاف نظم قرآن کہنے اور اس کے استعمال کو قرآن و حدیث کے تقاضوں کے خلاف باور کرانے میں یہ اور وہ برابر ہیں۔ اُن کے یہاں بھی اس کلمہ سے تیار شدہ اسلام بے اصل ہے اور ان کے یہاں بھی۔

افسوس اس کا ہے کہ آریوں نے تو کلمہ طیبہ کے ان دونوں جملوں کی جمع و تالیف کو خلاف قرآن کہہ کر صرف غیر ضروری ہی ٹھہرا دیا تھا، محض اس لئے کہ وہ قرآن میں مذکور نہیں لیکن ان حضرات نے اس ہیئت ترکیبی کو قواعد شرعیہ و عربیہ کے خلاف بتلا کر اُسے غیر ضروری ہی نہیں غیر ممکن بھی قرار دے دیا، کیونکہ قواعد عربیت کے خلاف کوئی بھی عبارت قرآن و حدیث میں کھپ ہی نہیں سکتی۔ اور جس چیز کا وجود ہی قرآن و حدیث میں ناممکن ہو وہ سوائے اختراع عوام اور منصوبہ جہلا کے اور کیا ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ جو کلمہ ان حضرات کے نزدیک نہ صرف غیر مذکور بلکہ غیر مشروع بھی ہو تو اُسے پڑھ کر کسی کا مسلمان ہونا یا مسلمان باقی رہنا غیر ضروری ہی نہیں، جو آریوں نے کہا تھا بلکہ غیر ممکن بھی ہو گیا۔ اور اس کے یہ معنی ہوئے کہ چودہ صدی تک مسلمانوں کا اس کلمہ کو بایں ترکیب پڑھتے رہنا بھی غلط تھا، اور اس غلط بنیاد پر انہوں نے ذکر و عمل کی جو تعمیریں کھڑی کیں وہ بھی شرعی انجینئرنگ کے اصول پر غلط اور قابل انہدام ہیں۔ بلکہ وہ قیامت کے دن اس غیر مشروع عمل پر قائم رہنے کے سبب مستوجب مواخذہ و تعزیر ہوں گے۔ پس اس جدید ترین، قابل اور انوکھی تحقیق سے ان حضرات کے ہاتھوں غیر شعوری طور پر آریوں کا وہ مضمحل مقصد پورا ہو جاتا ہے، جسے پنڈت دیانند سرسوتی مہاراج

پورا نہ کر سکے تھے۔

مناسب تو یہ تھا کہ اس کلمہ طیبہ کے متعلق بایں ترکیبِ کذائی جب کہ سلف سے لے کر خلف تک پوری امت ہر دور میں بلا تکثیر قبول کرتی چلی آرہی ہے اور اس پر طبقاتی توازن کے ساتھ عملی اجماع بھی قائم ہے، جو اس کلمہ کے قطعی طور پر ثابت شدہ اور شرعی ہونے کی واضح دلیل ہے، تو ایسا دعویٰ نہ کیا جاتا جو پوری امت کے خلاف ایک محاذ بن کر اس میں انتشار بپا کر دینے کا موجب ہو، اور اس سے امت کا کلمہ متفرق ہو جائے۔ مگر افسوس ہے کہ ان حضرات کی نگاہِ عطوفت ادھر منعطف نہیں ہوئی اور وہی اختیارِ فتنہ کی ناگوار صورتِ حال سامنے آگئی جو کسی وقت بھی اور خصوصاً اس دورِ مصائب و ہلاکت میں نہ آنی چاہئے تھی، جس میں مسلمانوں کا دین و ایمان اور عرض و جان خود ہی خطرہ میں ہے۔ اس وقت اگر ضرورت تھی تو اس کی کہ انہیں ایک کلمہ پر جمع کیا جائے نہ یہ کہ بلا تفریق جمع شدہ کلمہ پر سے اُکھاڑ کر انہیں منتشر کرنے کی صورت پیدا کر دی جائے، لیکن جب یہ نامناسب صورتِ حال سامنے لے آئی گئی تو ضروری ہو گیا کہ کلمہ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کے بارے میں کچھ نہ کچھ عرض کیا جائے۔

کلمہ طیبہ کے انکار کا مقصد یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کلمہ کے بارے میں امت کو کتاب و سنت کے معیار سے گرنے نہ دیا جائے اور جو چیز امت میں کتاب و سنت کے خلاف رواج پکڑ جائے اس کا برملا انکار کر کے امت کو پھر سے کتاب و سنت پر لے آیا جائے۔ مقصد کے مستحسن ہونے میں کلام نہیں اور یہ کلیہ مسلم کہ جو چیز شرعاً بے اصل ہو وہ قابلِ رد و انکار ہے، مگر کلام اس جزئیہ میں ہے کہ کلمہ طیبہ شرعاً بے اصل ہے۔ ”اور یہ کہ کتاب و سنت میں اس کا کہیں پتہ و نشان نہیں ملتا“۔

پس یہ اختلافِ اصول یا مسئلہ کا نہیں بلکہ واقعہ کا ہے۔ اس لئے ذیل کی سطور میں اسی مذکورہ معیار کی رو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ کلمہ طیبہ اپنی مختلف نوعیتوں کے لحاظ سے کتاب و سنت میں موجود ہے اور امت کو سینہ کی ٹھنڈک کے ساتھ اسے شرعی کلمہ سمجھ کر قبول کرنا چاہئے۔

چودہ سو سالہ اجماع

اس اثبات و تحقیق سے ہماری بڑی غرض ایک شرعی چیز کو شرعی باور کرانے کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اس چودہ سو سال میں امت نے اس کلمہ کے ورد و تکرار اور ذکر و شغل کے ذریعہ جو قربت و طاعت کی

ہے وہ بے اصل یا بے اصول قرار پا کر رائیگاں اور ضائع نہ ہو جائے اور اس کے بدعت و منکر کا لقب پا جانے سے امت کے سلف و خلف پر مبتدع یا مخالف کتاب و سنت ہونے کا دھبہ نہ آجائے، کیونکہ ان ارباب ذکر و ورد میں عوام سے لے کر اولیاء اللہ تک سب ہی داخل ہیں، جنہوں نے کلمہ طیبہ کے ورد و تکرار سے روحانی انوار و برکات حاصل کئے، اللہ جل ذکرہ سے نسبت پیدا کی، تجلیات ربانی اور قوت ایمانی کے مورد بنے اور وصول و قبول اور انابت الی اللہ کے مقام تک رسائی حاصل کی۔ نیز آج تک بھی اس عمل خیر اور اس کے نورانی نتائج کا سلسلہ بلا رد و انکار قائم ہے۔

ظاہر ہے کہ مقبولان الہی کا ایسا متواتر اور کامیاب دینی عمل اور امت مرحومہ کا یہ مستمر اور اجماعی مسئلہ ایسی سہولت سے ضلالت و گمراہی اور کوئی ایسی بے اصل بات قرار نہیں پاسکتا کہ جس کا کتاب و سنت اورادلہ اربعہ میں کہیں بھی پتہ و نشان نہ ہو، درحالیکہ لا تجتمع امتی علی الضلالة (میری امت مل کر گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی) کی بشارت عامہ امت مرحومہ کو سنادی گئی ہے۔

پس ایک ایسے مسئلہ میں جس پر امت کے خواص و عوام سب جمع ہوں اگر بالفرض اس کا شرعی ماخذ کچھ زیادہ جلی اور نمایاں نہ بھی ہو بلکہ فی الجملہ ہی ہاتھ لگ جائے، تب بھی اعمال کو اہمال پر ترجیح دیتے ہوئے اسے قبول کر لینا چاہئے۔ چہ جائیکہ مسئلہ اجماعی بھی ہو اور اس کا ماخذ بھی واضح اور صاف ہو اور پھر بھی اُسے رد کر دیا جائے۔ اگر ہم امت کے کسی اجماعی معمول کوادلہ شرعیہ میں اس جذبہ اور آرزو کے ساتھ ٹٹولیں کہ کسی نہ کسی طرح اس کا کوئی ماخذ نکل آئے اور امت کے خواص و عوام اس بارے میں الزام و اتہام سے بری رہیں تو یہ زیادہ اولیٰ ہے، بہ نسبت اس کے کہ ہم اس کو بے اصل ثابت کرنے کا عزم باندھ کر کتاب و سنت میں گھسیں اور دلائل و شواہد کا پورا زور اس پر صرف کر ڈالیں کہ کسی نہ کسی طرح وہ بے اصل ثابت ہو جائے اور ہمارا مجوزہ منصوبہ اونچا رہے، خواہ ساری امت نشانہ اور ہدفِ ملامت ہی کیوں نہ بن جائے۔

ارباب شرف کا دستور استدلال کے ساتھ حسن ظن اور تسامح ہے، تشدد بے جا اور سخت گیری نہیں۔ بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ الْبَيضَاءِ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ -

کلمہ طیبہ اور قرآن حکیم

کلمہ طیبہ کا مادہ اور اصل ماخذ

کلمہ طیبہ کے جواز و اثبات کے سلسلہ میں سب سے پہلی بحث اس کے مادہ کی آتی ہے اور یہ کہ اس کے مادہ کا اصل ماخذ کیا ہے؟ سو ظاہر ہے کہ کلمہ کے دونوں اجزاء قرآن کریم کی دو آیتیں ہیں، چنانچہ جزء اول سورہ صافات میں وارد ہوا ہے۔ ارشادِ باری ہے:

إِنَّهُمْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝

وہ تھے کہ ان سے جب کوئی کہتا کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے تو غرور کرتے۔

سورہ محمد میں ہے:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ.

سو تو جان لے کہ کسی کی بندگی نہیں بجز اللہ کے اور معافی مانگ اپنے گناہ کے واسطے اور ایماندار مردوں اور عورتوں کے لئے۔

کلمہ کا دوسرا جزء سورہ فتح میں وارد ہے۔ ارشادِ حق ہے:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ.

محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں زور آور ہیں کافروں پر، نرم ہیں آپس میں۔

آیات بالا سے واضح ہے کہ کلمہ طیبہ اپنے مادہ کے لحاظ سے تو صراحۃً قرآن میں موجود ہے اور قرآن اس کے حق میں محض ماخذ ہی نہیں بلکہ نصِ صریح ہے۔

کلمہ طیبہ کی صورت

دوسرا مرحلہ کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی اور جمع و ترتیب کا ہے، جو درحقیقت قرآن کی دو آیتوں کو

ملا کر پڑھنے اور انہیں یکجا جمع کر کے ایک کلمہ کہنے کا مسئلہ ہے۔ سو یہ مسئلہ قرآن کے اطلاق سے حل ہو جاتا ہے، یعنی ان آیتوں کی تلاوت یا قراءت کے کئی حال ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ انہیں منفصلاً الگ الگ پڑھا جائے جیسے بسلسلہ ذکر اللہ صرف لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کا ورد کیا جائے، یا ذکر رسول کے موقع پر صرف مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللَّهِ وِرِ دِ زبان ہو۔ دوسرے یہ کہ انہیں اتصال کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے جیسے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللَّهِ، تیسرے یہ کہ اُن کے ساتھ حسبِ موقع و ضروریات کسی ارتباطی کلمہ کو شامل کر کے پڑھا جائے جیسے أَشْهَدُ يَا أَقُوْلُ يَا أَعْلَمُ يَا أَقْرَأَنَّه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ (میں گواہی دیتا ہوں یا کہتا ہوں یا جانتا ہوں یا اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں)۔

اسی طرح اور دوسرے احوال مثلاً اسے کھڑے ہو کر پڑھا جائے یا بیٹھ کر پڑھا جائے یا مثلاً اسے مستقلاً پڑھا جائے یا دوسرے کلمات کے ضمن میں ادا کیا جائے، یا مثلاً اسے مجمع میں پڑھا جائے یا خلوت میں منفرداً پڑھا جائے، یا مثلاً اُسے لکھ کر یاد کیا جائے یا زبان سے رٹ کر حفظ کیا جائے وغیرہ وغیرہ بہت سے احوال ہیں، جو اس کلمہ کی قراءت کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اتصال، انفصال، استقلال، عدم استقلال، اضافہ، عدم اضافہ، اجتماع، انفراد، نوشت اور خواند اور اسی طرح کے اور بہت سے احوال اور تقدیریں جو اس کلمہ کو ادا کرتے وقت اسی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں، ان سب کے بارے میں قرآن مطلق ہے، یعنی اس نے اس قسم کی صورتوں میں سے نہ کسی صورت کو معین کر کے دوسری صورتوں کی نفی کی ہے اور نہ ان صورتوں میں سے کسی صورت خاص پر زور دے کر اُسے حصر کے ساتھ معین کیا ہے، جس سے دوسری صورتوں پر کوئی قید اور پابندی عائد ہو جاتی ہو، بلکہ یہ سب صورتیں مساوی طور پر اس کے اطلاق کے نیچے آئی ہوئی ہیں۔

اس لئے اصول تفسیر اور عام اصول شرعیہ کی رُو سے یہ تمام تقدیریں اور صورتیں اس کے اطلاق کی رُو سے نہ صرف جائز ہی رہیں گی بلکہ اس اطلاق قرآنی کا ایک حال اور ایک مصداق بن کر قرآن کی مراد ثابت ہوں گی، جن پر حسب تصریح اصول قرآن کی دلالت مانی جائے گی۔ اور یہ سب احوال مدلولات قرآنی ثابت ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جب ان احوال میں سے ایک حال ان دونوں آیتوں

کو ملا کر پڑھنے کا بھی ہے تو یقیناً وہ بھی مدلولِ قرآنی ہی مانا جائے گا۔ اس طرح کلمہ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی قرآن کی دلالت سے جائز اور شرعی ثابت ہو جائے گی۔

پس کلمہ طیبہ کے مادہ کے بارے میں تو قرآن نص ثابت ہوا تھا اور اس کی ہیئتِ ترکیبی کے بارے میں قطعی دلالت کے ساتھ دال ثابت ہوا، جس کو یا تو نص ہی کہا جائے گا اور یا ماخذ شمار کیا جائے گا، جو ماخذ قریب ہونے کی وجہ سے نص ہی کے قریب قریب ہوگا۔

اندریں صورت کون جرأت کر سکتا ہے کہ اطلاقِ قرآنی کے نیچے آئی ہوئی کسی صورت کو ممنوع ٹھہرا کر قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرنے کی جرأت کرے اور اس طرح قرآن کے اطلاق کو تنقید سے بدل کر قرآن کی ایک صاف اور صریح دلالت کے مد مقابل آجائے، کیونکہ دین کے سلسلہ میں کسی مطلق کو مقید بنانے یا مقید کو مطلق کرنے، کسی عام کی تخصیص کر دینے یا خاص کو عام بنا دینے کا حق اللہ و رسول کے سوا کس کو حاصل ہے کہ اس جرأت کی گنجائش ہو؟ پھر بھی اگر کوئی غیر خدا اور رسول ایسا کرے تو حقیقتاً یہ درپردہ شارع ہونے کا دعویٰ ہے جو بدترین بدعت بلکہ شرک فی الرسالت ہے۔

اعاذنا اللہ منہ۔

جمع و ترتیب کا شرعی اصول

قرآنی اطلاقات سے اثبات و استدلال کا یہ طریقہ کوئی نرالا یا نیا طرزِ استدلال نہیں، اور نہ ہی کلمہ طیبہ کی ان دو آیتوں کے ساتھ مخصوص ہے، بلکہ قرآن کریم کی ایک موضوع کی متفرق آیتوں اور سورتوں کو یکجا جمع کر کے پڑھنے اور مجموعہ کو شے واحد تصور کر کے اس پر ایک نام اطلاق کرنے کا امت میں جو قدیم سے معمول چلا آ رہا ہے وہ اسی ضابطہ پر مبنی ہے کہ قرآن کریم اپنے اطلاق و عموم کے نیچے آئی ہوئی صورتوں کو یکجا کرنے یا الگ الگ رکھنے پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا، جب تک کہ اس میں کوئی شرعی قباحت مانع نہ ہو، یا وہ کسی شرعی ضابطہ کے خلاف نہ ٹھہر جائے۔

مثلاً اگر عقائد کی سب آیتوں کو ایک خاص نوعی ترتیب سے جمع کر کے مجموعہ کا نام کتاب الایمان رکھ دیا جائے، یا احکام کی تمام آیتوں کو فقہی ترتیب سے جمع کر کے مجموعہ کو احکام القرآن کا نام دے دیا

جائے، یا مثلاً ذکر و تلاوت کی لائنوں میں صلوٰتِ خمسہ کے بعد کی مسنون القراءت سورتوں کو یکجا کر کے پنج سورہ کہہ دیا جائے یا اُن میں یومِ جمعہ کی سورہ کہف اور وقتِ خواب کی سورہ منزل یا سورہ ملک کو شامل کر کے مجموعہ کو ہفت سورہ بولا جائے، یا اخلاق کی تمام آیتوں کو ترتیبِ نوعی کے ساتھ جمع کر کے مجموعہ کا نام الاخلاق الحمدیہ رکھ دیا جائے، یا سورہ فلق اور سورہ ناس کو جمع کر کے معوذتین کا لقب دیا جائے، یا اسی طرح روایاتِ حدیث کے سلسلہ میں کسی ایک مضمون یا چند مضامین کی چالیس حدیثیں جمع کر کے اُن کا نام چہل حدیث یا اربعین رکھ دیا جائے، یا جیسے امام ہمام بخاری نے متفرق ابوابِ دین کی سات ہزار سے اوپر صحیح حدیثیں فقہی ترتیب سے جوڑ کر مجموعہ کا نام الجامع الصحیح رکھ دیا حالانکہ یہ حدیثیں قطعاً اس ترتیب اور ہیئتِ کذائی سے قلبِ نبوت پر وارد نہیں ہوئی تھیں جس ترتیب سے بخاری نے جمع کیں۔

پھر اس جامع صحیح میں بھی فقہی، اخلاقی اور کلامی ترتیب سے نصوصِ حدیث کو ترتیب وار جمع کر کے ہر مجموعہ کو اس کے مناسب ناموں کتاب الایمان، کتاب التوحید، کتاب الصلوٰۃ وغیرہ سے یاد کیا اور امت کے عمل کے لئے اسے حجت اور دستاویز ٹھہرایا، تو یہ اطلاقاتِ قرآنی و حدیثی کی رو سے نہ صرف جائز ہے بلکہ یہ ان نصوص کے ممکنۃ الاجتماع احوال ہیں، جو اُن کے اطلاق کے تحت مراداتِ نصوص ہیں اور انہیں استعمال میں لانا نہ صرف مباح ہی ہے بلکہ مرادِ نصوص پر عمل درآمد کرنا ہے۔

پھر اس قسم کی جمع و ترتیبِ روایات کو بلا تکثیر امت کے تلقی بالقبول کرنے اور سلف سے لے کر خلف تک بلا رد و قدح اور بلا طعن و انکار قبول کرتے چلے آنے سے یہ مسئلہ ایک اجماعی مسئلہ بھی ہو جاتا ہے۔

اب جو لوگ اس قرآنی یا حدیثی اطلاق کے منکر ہو جائیں، کیا وہ بتلا سکتے ہیں کہ ان مذکورہ انواع کے دینی مجموعوں اور ان کی مروّجہ ہیئتِ کذائی کا کوئی خصوصی اور صریح ماخذ کہیں بھی قرآن و حدیث میں موجود ہے؟ ان ناموں کی جو ان مجموعوں پر اطلاق کئے گئے ہیں کوئی فہرست کسی آیت یا روایات یا قولِ صحابی میں وارد ہوئی ہے؟ اور جب نہیں ہوئی تو ان حضراتِ مانعین کے نقطہ خیال سے کس طرح جائز ہے کہ آیات و روایات کے ان علمی و عملی مجموعوں کو کلامِ واحد یا کتابِ واحد کی حیثیت

سے حجت و سنت گردانا جائے، اور ان پر اپنے دین کی عمارتیں کھڑی کی جانے لگیں، اور کیوں یہ حضرات اپنے اسی (زیر بحث) اصول کی رو سے صحیح بخاری، احکام القرآن، اربعینات اور اس قسم کے دوسرے فقہی، کلامی اور اخلاقی مجموعوں کو ان کی اس ہیئتِ کذائی کے ساتھ آج ہی سے ممنوع الاشاعت ٹھہرا کر پوری دنیا کو چیلنج نہیں کر دیتے کہ یا تو ان قرآنی اور حدیثی مجموعوں کی جمع و تالیف بایں ہیئتِ کذائی کا کسی آیت و روایت یا قولِ صحابی سے پتہ دیا جائے ورنہ ان اختراعی پلندوں کو ممنوع الاشاعت سمجھا جائے۔

واضح رہے کہ یہ مطلقاً تدوینِ حدیث یا جمعِ روایات سے بحث نہیں جیسا کہ مانعین کلمہ طیبہ کو بھی اس کلمہ کے دونوں اجزاء کی مطلق جمع و ترتیب سے بحث نہیں، گفتگو اس مخصوص ہیئتِ کذائی میں ہے۔ سواگر مخصوص آیات و روایات کی یہ خصوصی ہیئتِ کذائی جو ان مذکورہ مجموعوں میں پائی جاتی ہے جائز ہے تو کلمہ کی ان دو آیتوں میں یہ جمع و ترتیب بایں ہیئتِ کذائی کیوں ناجائز ہے؟ اور اگر ان مجموعوں پر اسمِ واحد کا اطلاق کیا جانا جائز ہے تو کلمہ کی ان دو آیتوں کے مجموعہ کو کلمہ طیبہ کے نام سے یاد کیا جانا کیوں ناجائز ہے؟ اور اگر ان مجموعوں کو دین میں حجت و سند باور کرنا جائز ہے تو کلمہ طیبہ کے اس مجموعہ کو حجتِ شرعی سمجھنا آخر کیوں ناجائز ہے؟ کہ اس کے بارے میں خواہ مخواہ کی بحثیں کھڑی کی جائیں اور اسے خصوصیت سے غیر شرعی چیز باور کرا کر امت میں ممنوع الاشاعت ٹھہرایا جائے؟ بہر حال ان تمام مجموعوں کی سندِ جواز وہی اطلاقِ قرآنی ہے جسے امت استعمال کرتی چلی آئی ہے۔ اس لئے اس اصول کو کلمہ طیبہ کے بارے میں استعمال کر لیا جانا آخر کیوں ایسا جرم قرار پا گیا ہے کہ اس کی معافی کی کوئی صورت نہیں۔

اسوۂ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

پھر اطلاقِ قرآنی کی رو سے امت کا یہ جمع و تالیفِ آیات کا طریقہ نہ صرف جائز ہی ہے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسے کر کے دکھلا دینے کے سبب مسنون اور اسوۂ نبوی بھی ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے عمل سے چند مختلف قرآنی کلمات کو یکجا جمع کر کے کلمہ واحد بنایا

اور یہ کہہ کر بنایا ہے کہ یہ کلمات قرآنی ہیں جنہیں یکجا جمع کیا جا رہا ہے۔ ذیل کی حدیث اس حقیقت پر کھلی روشنی ڈالی رہی ہے:

وعن ابی الدرداء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ اختار من الکلام اربعاً لیس من القرآن وهُنَّ من القرآن سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ رواہ الطبرانی والبخاری (مجمع الزوائد ص ۸۸ ج ۱۰)
ترجمہ: حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اللہ نے پسند فرمایا ہے کلاموں میں سے چار کلمات کو جو (ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے) قرآن سے نہیں اور (بحیثیت انفرادی) قرآن سے ہیں: سُبْحَانَ اللَّهِ اور اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اور لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اور اللَّهُ أَكْبَرُ۔

اس حدیث سے صاف واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ چاروں کلمے خود تجویز نہیں فرمائے بلکہ قرآن سے لئے، اس لئے فرمایا: هُنَّ مِنَ الْقُرْآنِ (یہ چاروں کلمے قرآن سے ہیں) اور نفی اگر فرمائی تو وہ ان کی ہیئت ترکیبی کے ساتھ قرآن سے ہونے کی فرمائی ہے۔ یعنی یہ مرکب مجموعہ آیت قرآنی نہیں، پس من القرآن کی نفی کا تعلق نہ اجزاء کلام سے ہے اور نہ ہی ان اجزاء کے فعل جمع و ترتیب سے ہے، جس سے واضح ہوا کہ چند متفرق کلمات قرآنی کو جوڑ کر کلام واحد بنا لیا جانا اسوۂ نبوت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کر کے دکھلا دیا ہے۔

پس یہ جمع و تالیف آیات کا فعل جہاں اطلاق قرآنی کی رو سے جائز تھا وہاں اسوۂ نبوی سے ثابت ہو جانے کے بعد جائز ہی نہیں مسنون بھی نکلتا ہے، اور جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اللہ اختار کا لفظ استعمال فرمایا تو اس سے یہ صنعت مرضی الہی اور پسندیدہ خداوندی بھی نکلتی ہے۔

ظاہر ہے کہ کلمہ طیبہ کی صورت اس کلمہ تجمید سے کچھ بھی مختلف نہیں بلکہ عین اس کے مطابق ہے، یہاں بھی متفرق کلمات قرآن کو قرآن کہہ کر جمع کیا گیا ہے اور کلمہ طیبہ میں بھی دو آیتوں کو آیت کہہ کر یکجا کر لیا گیا ہے، اس لئے کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی جہاں اطلاق قرآنی کی رو سے جائز ثابت ہوئی تھی وہاں اسوۂ نبوت مل جانے سے وہ مسنون بھی ثابت ہو گئی۔

بلکہ جن احادیث میں کلمہ طیبہ کی یہ ہیئت ترکیبی وارد ہوئی ہے (جن کی تفصیل آگے آئے گی)

وہاں بھی یہی اسوۂ نبی کا فرما ہے، جو یہاں ہے۔ یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے دونوں جملے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تجویز فرمودہ نہیں بلکہ قرآن سے لئے ہوئے ہیں جن کو یکجا کر دیا ہے۔

پس حدیثِ بالا سے تو کلمہ کی ہیئتِ ترکیبی کا مسنون ہونا قیاس بالمثل کے طور پر ہی ثابت ہوا تھا اور ان احادیث سے کلمہ طیبہ کی جمع و تالیف اور اس کی ہیئتِ ترکیبی کا عین نص حدیث سے مسنون ہونا واضح ہو گیا، اس لئے کلمہ طیبہ کے جواز کے لئے اعلیٰ ترین حجت تو اطلاقِ قرآنی ہے پھر حدیثِ بالا کی رو سے دوسری حجت قیاس بالمثل ہے اور پھر احادیثِ محولہ سطورِ بالا کی رو سے تیسری حجت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ فعلی اور اسوۂ نبوی ہے۔

بہر حال اطلاقِ قرآنی سے چند متفرق آیتوں کو یکجا کر کے کلمہ واحدہ بنا لینا نہ صرف اصولاً ہی جائز قرار پاتا ہے بلکہ اسی کے ساتھ فعلِ نبوت بھی ثابت ہوتا ہے اور آپ نے اس اصول پر عمل کر کے امت کے سامنے عملی اسوہ پیش فرما دیا ہے۔ اس اصول ہی کے ماتحت وہ تمام نظیریں عمل میں آئی ہیں جن کی مثالیں ابھی ہم پیش کر چکے ہیں۔ بہر حال جہاں کلمہ طیبہ کا مادہ نصوصِ قرآن سے ثابت ہوا وہیں اس کی صورت، عموماً اور اطلاقاتِ قرآن سے ثابت ہوئی جس کی پشت پناہی اسوۂ نبوی سے ہو رہی ہے۔

اجزاء کلمہ کی جمع و ترتیب کی ضرورت

بہر حال اطلاقِ قرآنی سے کلمہ طیبہ کی ان دونوں آیتوں کو ملا کر پڑھنے کا جواز تو ثابت ہو گیا۔ اب دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ آیا اس جمع و ترتیب کی ضرورت بھی ہے یا نہیں؟ سو اسے بھی قرآنی ہی اصول سے اس طرح حل کرنا چاہئے کہ دین کی دو ہی بنیادیں ہیں جن پر اُس کے اصول و فروع کی عمارت کھڑی ہوئی ہے۔ ایک اخلاصِ عبادت اور ایک اتباعِ سنت۔ اصلِ اول کے لئے ارشادِ قرآنی ہے:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

اور ان کو حکم یہی ہوا کہ بندگی کریں اللہ کی خالص کر کے اس کے واسطے بندگی۔

دوسری اصل کے بارے میں ارشاد ہے:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ .

تمہارے لئے تھی سیکھنی رسول اللہ کی چال۔

ظاہر ہے کہ اخلاصِ عبادت بغیر اتباعِ سنت کے میسر نہیں ہو سکتا اور اتباعِ سنت بغیر جذبہٴ اخلاصِ عبادت کے بہم نہیں پہنچ سکتا۔ یہ دونوں اسی طرح لازم ملزوم ہیں جیسے خدا و رسول آپس میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں۔

خاصاں خدا خدا نباشند لیکن ز خدا جدا نباشند

اگر اخلاص جگہ چھوڑ دے تو وہیں سے اشراک اُبھر آئے گا اور اتباع جگہ چھوڑ دے تو وہیں سے ابتداء اُبھر آئے گا۔ اور ظاہر ہے کہ جب شرک اور بدعت دو ہی اصلیں دین کو منہدم کرتی ہیں جو آپس میں لازم ملزوم ہیں کہ شرک کے لئے بدعت لازم ہے اور بدعت کے لوازم میں سے شرک ہے تو قدرتی طور پر یہی دو اصلیں (اخلاصِ عبادت اور اتباعِ سنت) دین کی قائم کنندہ بھی ٹھہر سکتی ہیں جن کا آپس میں لازم ملزوم ہونا ضروری ہوگا۔ ورنہ اگر اخلاصِ عبادت کے لئے اتباعِ سنت لازم نہ رہے تو اخلاص کے ساتھ بدعات کا اجتماع جائز ہو جائے گا۔ اور اگر اتباعِ سنت کے لئے اخلاصِ عبادت لازم نہ رہے تو اتباع کے ساتھ شرک کا اجتماع جائز ثابت ہو جائے گا، حالانکہ یہ قطعاً ناجائز اور ممنوع شرعی ہے۔ اس لئے اخلاص کے ساتھ اتباع کا اور اتباع کے ساتھ اخلاص کا معنوی لزوم ضروری نکلا۔ اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جب ان حقیقتوں میں تلازمِ باہمی ہے تو ان کی تعبیروں میں تلازمِ خود بخود ثابت ہو جائے گا، کیونکہ معانی کے تلازم کا ظہور تعبیرات کے باہمی تلازم کے بغیر ممکن نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اخلاص کی وہ تعبیر جو ہر قسم کے شرک سے مانع ہو لا الہ الا اللہ ہے، اور اتباعِ سنت کی وہ تعبیر جو ہر قسم کی بدعت سے مانع ہو محمد رسول اللہ ہے۔

اب خواہ ان تعبیرات کو شہادت کے الفاظ سے ادا کیا جائے یا اقرار و قول وغیرہ سے، یا بلا کسی خاص لفظ کے اضافہ کے صرف اصل الفاظ میں ادا کیا جائے، بہر صورت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ نکلتا ہے، اس لئے جہاں قرآنی دلالت سے ان دو آیتوں کے جمع کا جواز ثابت ہوا تھا وہیں قرآن ہی کی نصوص سے اس جمع و ترتیب کی ضرورت بھی ثابت ہوئی اور واضح ہوا کہ بابِ عقائد میں ان میں سے کسی ایک پر قناعت نہیں کی جاسکتی۔

نیز یہ لزوم اس لحاظ سے بھی ظاہر ہے کہ لا الہ الا اللہ منشاءِ اعتقاد ہے اور محمد رسول اللہ منشاءِ طاعات و اعمال۔ اور جب کہ ہم عقیدہ کو عمل سے اور عمل کو عقیدہ سے جدا کرنے کے مجاز نہیں کہ عقیدہ بلا عمل اصلِ بے ثمر ہے اور عمل بلا عقیدہ نفاق ہے جو درخور قبول نہیں، اس لئے ہم بابِ اعتقادات میں لا الہ الا اللہ کو محمد رسول اللہ سے جدا کرنے کے مجاز نہ ہوں گے۔

یہی وجہ ہے کہ بنصِ حدیثِ نبوی انسانی اوّل یعنی یومِ الست میں بھی تمام انسانوں سے اس کلمہ کے مجموعہ ہی کا عہد لیا گیا، پھر پیدائش کے بعد دنیا میں بھی انبیاء و مرسلین اور نبوت کے ناسبین کے ذریعہ اس مجموعی کلمہ ہی کا عہد لے کر عہدِ الست یاد دلایا جاتا ہے۔ پھر قبر میں بھی بنصِ حدیث اس پورے ہی کلمہ کا سوال کیا جاتا ہے اور آخر کار میدانِ حشر میں بھی بروایتِ حافظ ابن قیم عن ابی العالیہ کوئی بندہ اپنی جگہ سے ہل نہیں سکے گا جب تک کہ وہ دو سوالوں کا جواب نہ دیدے گا، ایک یہ کہ:

مَاذَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ.

”دنیا میں تمہاری عبادت کیا تھی؟“

دوسرے یہ کہ:

مَاذَا آجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ ۝

”تم نے رسولوں کو کیا جواب دیا؟“

پہلے سوال کا جواب ہوگا لا الہ الا اللہ اور دوسرے کا جواب ہوگا محمد رسول اللہ۔ پس اس دین کا لب لباب صرف یہی دو کلمے نکلتے ہیں جن پر یومِ الست سے لے کر دنیا تک، دنیا سے لے کر برزخ تک اور برزخ سے لے کر قیامت تک انسان کی نجات و ہلاکت کی عمارت کھڑی ہوئی ہے اور یہ دونوں جملے عقیدہ کی حد تک آپس میں ایسے لازم ملزوم نکلتے ہیں کہ ازل سے ابد تک کسی عالم میں بھی جدا نہیں ہوئے اور نہ ہوں گے۔

اس حقیقتِ تلازم کو قاضی عیاض اپنی جلیل القدر کتاب شفا میں آیتِ کریمہ وَرَفَعْنَا لَكَ

ذِكْرَكَ (اور ہم نے اے پیغمبر تمہارا نام اونچا کیا) کی تفسیر کرتے ہوئے نمایاں فرما رہے ہیں:

وروی ابو سعید الخدری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اتانی

جبریل فقال ان ربی وربک یقول تدری کیف رفعتُ ذکرک قلتُ اللہ اعلم
قال اذا ذکرْتُ ذکرَتَ معی قال ابن عطاء جَعَلْتُ تمام الایمان بذكرک.

(شفاء ص ۱۳)

ترجمہ: اور ابوسعید نے روایت کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے پاس جبریل آئے اور فرمایا کہ میرا اور تیرا پروردگار فرماتا ہے کہ کیا تم جانتے ہو کہ میں نے تمہارا ذکر کیونکر اونچا کیا ہے؟ میں نے کہا اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ فرمایا کہ جب میں ذکر کیا جاؤں گا تو تم بھی میرے ساتھ ذکر کئے جاؤ گے۔ ابن عطاء نے فرمایا یعنی خدا فرماتا ہے میں نے ایمان کی تکمیل تمہارے ذکر پر موقوف کر دی ہے۔
کنز العمال میں اسی روایت کے آخری کلمات اس طرح آئے ہیں:

قال لا اذكرُ الا ذکرَتَ معی

ترجمہ: میں ذکر نہیں کیا جاؤں گا مگر یہ کہ میرے ساتھ آپ بھی ذکر کئے جائیں گے۔

(کنز العمال ص ۶۰۱ ج ۶ کتاب الفضائل)

آگے اس معیتِ ذکر کی تفصیل قاضی عیاض نے اس طرح فرمائی:

قِيلَ اذا ذِكْرْتُ ذِكْرْتَ معی فی قول لا اله الا الله محمد رسول الله،

وقيل فی الاذان. (شفاء ص ۱۳)

ترجمہ: کہا گیا کہ جب میں ذکر کیا جاؤں گا تو تم بھی میرے ساتھ ذکر کئے جاؤ گے قول لا اله الا الله محمد رسول الله میں، اور کہا گیا کہ اذان میں بھی (یعنی یہ دونوں کلمے لا اله الا الله محمد رسول الله ساتھ ساتھ رہیں گے، انہیں جدا نہیں کیا جاسکے گا)۔

شفاء کی اس عبارت سے واضح ہے کہ ان دونوں حقیقتوں توحید و رسالت میں اعتقادی اور ایمانی تلازم ہے، خواہ توحید و رسالت کے یہ دونوں جملے بلا الفاظِ شہادت کلمہ واحد بنائے جائیں جیسے شفاء کے قول اول سے واضح ہے، اور خواہ بالفاظِ شہادت کلمہ واحد کر لئے جائیں جیسے قول ثانی سے واضح ہے جو اذان میں کیا جاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ متقدمین اور سلف میں جیسے اشہد ان لا اله الا الله واشہد ان محمدا رسول الله رائج اور معمول تھا ایسے ہی لا اله الا الله محمد رسول الله بھی معروف اور معلوم تھا۔ اور ایمان اور اعتقاد کے دائرہ میں یہ دونوں جملے ایک دوسرے کے

ساتھ لازم ملازم سمجھے جاتے تھے۔

ملا علی قاری حدیث بُنی الاسلام علی خمس کی شرح کرتے ہوئے اپنی کتاب مرقاۃ میں اس تلازم کی طرف کھلی راہ نمائی فرما رہے ہیں۔ لکھتے ہیں:

ولتلازم الشہادتین شرعاً جعلتا خصلۃً واحداً. واقتصر فی روایۃ علی
احدی الشہادتین اکتفاءً اونسیاناً قیل وأخذ من جمعہما كذلك فی
اکثر الروایات انه لا بُدّ فی صحۃ الاسلام من الاتیان بہما علی التوالی
والترتیب. (مرقاۃ ج ۱ ص ۵۰)

ترجمہ: اور شہادتین کے شرعی تلازم کی وجہ سے دونوں شہادتیں ایک کلمہ بنا دی گئی ہیں اور جس روایت میں ان میں سے کسی ایک پر اقتضار کیا گیا ہے وہ یا تو اکتفاء ہوا ہے (کہ ایک کے ذکر کو بوجہ تلازم باہمی کے کافی سمجھ کر دوسرے کا ذکر بھی سمجھ لیا گیا) یا راوی سے نسیاناً ہوا ہے (کہ بھولے سے ایک کلمہ ذکر سے رہ گیا) نیز اکثر و بیشتر روایات میں ان دونوں کو ملا کر لانے سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ اسلام کی صحت و قبولیت ان دونوں شہادتوں کے اسی طرح ساتھ ساتھ اور ترتیب کے ساتھ ہونے پر ہی موقوف ہے۔

چونکہ حدیث میں یہ کلمہ بلفظ شہادت آیا تھا اس لئے شارح نے بھی ذکر کی طور پر شہادتین کا لفظ استعمال فرمایا۔ ورنہ مقصود اصلی تلازم جملتین ہے خواہ یہ دو جملے بالفاظ شہادت ہوں یا بلا الفاظ شہادت، جیسا کہ شفاء کی عبارت سے ابھی واضح ہو چکا ہے۔

بہر حال جیسے اجزاء کلمہ کی جمع و ترتیب کا جواز اطلاق قرآنی سے ثابت ہوا تھا ایسے ہی ان کا باہمی تلازم بھی تاجحد اعتقاد و ایمان اصول قرآنی اور سلف کے کلام سے نکل آیا۔ اس سے نمایاں ہو گیا کہ ان دونوں جملوں کے اعتقادی تلازم پر جو قرآنی اصول سے واضح ہوا سلف و خلف کا اجماع بھی ہے اور ظاہر ہے کہ جب قرآن کی ان دو آیتوں کی جمع و ترتیب کے حق میں شرعی موانع تو مرتفع ہوں اور شرعی مقتضیات اور دواعی جمع ہوں تو ظاہر ہے کہ یہ کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی بن جانے اور اس کے واجب القبول ہونے کی دلیل ہوگی، نہ کہ اس کے ممنوع التسلیم یا ممنوع الاشاعت ہونے کی۔

کلمہ طیبہ کا تسمیہ

پھر جس طرح اسلام کے تمام اعتقادی اور عملی اجزاء کے نام الگ الگ مشخص ہیں اور وہ قرآن و حدیث ہی سے مستنبط ہیں، کیونکہ ہر مسئلہ کی تقریر میں اس کا جامع عنوان اور سرنامہ بھی لپٹا ہوا ہوتا ہے، جسے راسخین فی العلم نکال لیتے ہیں، ایسے ہی کلمہ طیبہ جب کہ اپنے اجزاء ترکیبی کے اعتقادی تلازم کی وجہ سے ایمان و اعتقاد کے دائرہ میں شے واحد بن گیا تو اس کا نام رکھا جانا یا بالفاظ دیگر قرآن و حدیث میں سے اس کا عنوان اخذ کر لیا جانا بھی کوئی غیر شرعی چیز نہیں ہو سکتا تھا، جس سے اس کی مجموعی حقیقت کا تعارف کر دیا جاتا۔ سو قرآن کریم ہی نے یہ مسئلہ بھی حل فرما دیا اور بغیر سعی استنباط عبارت النص ہی میں اس کے نام کی صراحت فرمادی کہ وہ نام کلمہ طیبہ ہے۔

چنانچہ آیت کریمہ مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بطور تفسیر کے فرمایا کہ کلمہ طیبہ اشہد ان لا الہ الا اللہ ہے۔ پھر اسی روایت میں آگے فرمایا کہ اس کلمہ طیبہ کی اصل لا الہ الا اللہ ہے۔ ظاہر ہے کہ شے کی اصل اس سے جدا نہیں ہو سکتی اس لئے اشہد ان لا الہ الا اللہ میں لا الہ الا اللہ ہمہ وقت موجود رہتا ہے۔ پس اصل کلمہ لا الہ الا اللہ ہوا اور اس کی فرع اشہد ان لا الہ الا اللہ ہوئی۔ ظاہر ہے کہ دونوں جگہ کلمہ تو ایک ہی رہا، دوئی صرف اشہد کے لفظ سے پیدا ہو گئی، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کلمہ طیبہ اس عنوان شہادت یعنی اشہد کا لقب نہیں ہے ورنہ جب یہ اشہد اس کلمہ تو حید سے جدا کر دیا جائے تو اس کا نام کلمہ طیبہ نہ ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے یہ واضح ہوا کہ کلمہ طیبہ اس عنوان شہادت یا اشہد کا لقب نہیں بلکہ اس کی حقیقت مشہودہ کا لقب ہے اور حقیقت مشہودہ لا الہ الا اللہ ہے نہ کہ اشہد۔ اس لئے کلمہ طیبہ اصل میں تو نام ہوا لا الہ الا اللہ کا کہ وہ اصل اور قائم بالذات ہے، اور بالعرض نام ہوا اشہد ان لا الہ الا اللہ کا کہ وہ قائم بالعرض ہے، قائم بالذات نہیں۔

بلکہ درمنثور وغیرہ کی ایک روایت میں اس آیت کلمہ طیبہ کی تفسیر کے تحت صرف ”لا الہ الا اللہ“ ہی کا ذکر ہے اشہد ان لا الہ الا اللہ کا ذکر ہی نہیں۔ اس لئے کلمہ طیبہ درحقیقت اس بے شہادت کے کلمہ ہی کا نام ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ کلمہ طیبہ تو ان دونوں کلموں کا نام ہے البتہ کیفیتِ تسمیہ میں فرق ہے کہ ایک کا نام کلمہ طیبہ بالذات ہے ایک کا بالعرض، یہ دوسری بات ہے کہ عرفِ عام میں اصل کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کو تو کلمہ طیبہ کہا جانے لگا اور فرعی کلمہ اشہد ان لا الہ الا اللہ کو اس کے مضمونِ شہادت کی وجہ سے کلمہ شہادت کہنے لگے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے کہ یہاں کلمہ طیبہ کے معنی پورے کلمہ کے ہیں، صرف اس کے جزءِ اول لا الہ الا اللہ کے نہیں، جو روایت میں مذکور ہوا ہے۔ اور وہیں یہ روایت بھی بلفظہ نقل کر دی گئی ہے۔

قرآن حکیم کی ایک دوسری آیت یُشَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ سے کلمہ طیبہ کا دوسرا نام قولِ ثابت بھی ثابت ہو رہا ہے جیسا کہ طاؤس کی تفسیری روایت سے واضح ہے جو ابن عباس کے شاگرد ہیں، گویا یہ تفسیر بھی ابن عباس ہی کی ہے کہ طاؤس کا علم ابن عباس ہی سے ماخوذ ہے۔ یہ روایت بھی آگے آرہی ہے۔

ایک تیسرا نام پہلی آیت مَثَلُ کَلِمَةٍ طَیْبَةٍ سے اور بھی اخذ کیا جاسکتا ہے اور وہ اصل ثابت ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کلمہ طیبہ ہی کو اَصْلُهَا ثَابِتٌ فرمایا گیا ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تفسیری روایات میں اگر کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کو کہا گیا ہے تو اس کے ساتھ دوسرا جزء محمد رسول اللہ مل جانے سے یہ نام زائل نہیں ہو جائے گا بلکہ مجموعہ کا وہی نام ہوگا جو جزءِ اول کے لئے پکارا گیا ہے، کیونکہ جزءِ ثانی کا کوئی مستقل نام ہی نہیں کیونکہ جزءِ ثانی درحقیقت تابع اور تتمہ ہے جزءِ اول کا۔ اس لئے تسمیہ میں بھی وہ جزءِ اول کے تابع رہے گا، اور کلمہ طیبہ مجموعہ کلمہ ہی کا لقب مانا جائے گا۔

کلمہ طیبہ اور حدیثِ نبوی

بہر حال کلمہ طیبہ کا ہر پہلو، اس کا مادہ، اس کی صورت، اس کی اصلیت، اس کا نام تک قرآن ہی سے نکل آیا۔ مادہ تو بلا استدلال عینِ نص سے اور صورتِ کذائی کا جواز بواسطہ استدلالِ نصِ قرآنی سے ثابت ہو گیا۔ نیز اس کے اجزاء ترکیبی کا اعتقادی تلازم اور پھر اس کی مجموعی عبارت کا تسمیہ بھی

کتاب اللہ ہی سے ماخوذ نکلا۔ ظاہر ہے کہ کلمہ کی ہیئت ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے اتنا غیر معمولی ثبوت جو براہ راست کتاب اللہ سے متعلق ہو کافی ہی نہیں کافی سے زائد ہے۔ جس کے بعد کسی مزید ثبوت کی حاجت باقی نہیں رہتی۔

اب اگر حضرات مانعین کلمہ طیبہ اس ثبوت کے خلاف اس درجہ کا کوئی ثبوت پیش کرتے، کوئی آیت یا کوئی صحیح اور متواتر مشہور روایت سامنے لاتے جو اطلاق قرآنی کو منسوخ کر کے صراحۃً کلمہ طیبہ کے ممنوع و ناجائز یا بدعت ہونے پر دلالت کرتی تو بلاشبہ اس پر توجہ کی جانی ضروری ہوتی لیکن اس کے برعکس اگر روایتیں ملتی ہیں تو اس اطلاق قرآنی کی مؤید اور اس اطلاق کے نیچے آئے ہوئے ایک ایک حال کے جواز اور ثبوت کی ملتی ہیں جس سے ہمارا پیش کردہ ثبوت اور زیادہ مضبوط و مستحکم ہو جاتا ہے۔

مثلاً ان دونوں آیتوں لا الہ الا اللہ، محمد رسول اللہ کا ایک حال انفصال کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت کو الگ استعمال کیا جائے، سو جملہ توحید کو منفصلاً ادا کرنے کے جواز پر احادیث ذیل روشنی ڈال رہی ہیں۔

افضل الذکر لا الہ الا اللہ۔ کان دین الانبیاء لا الہ الا اللہ۔

ترجمہ: افضل ترین ذکر لا الہ الا اللہ ہے، تمام انبیاء کا دین لا الہ الا اللہ (یعنی توحید خالص) تھا۔

ادھر جملہ رسالت کے مفرد استعمال کرنے پر حدیث ذیل روشنی ڈال رہی ہے۔

کان نقش خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم 'محمد رسول اللہ'۔

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگشتی کا نقش "محمد رسول اللہ" تھا۔

یاد رود شریف کے مختلف صیغے جو بطور ذکر و ورد احادیث میں وارد ہوئے۔ جیسے اَللّٰهُمَّ صَلِّ

عَلٰی مُحَمَّدٍ رَسُوْلِ اللّٰهِ يَا رَسُوْلَ الرَّحْمَةِ وغیرہ جو فقط محمد رسول اللہ کو لا الہ الا اللہ سے الگ کر کے پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔

یا مثلاً ان دونوں آیتوں کا ایک حال انفصال ضمنی کا ہے کہ وہ استعمال تو علیحدہ علیحدہ ہی کی

جائیں، مگر دوسرے کلمات کے ضمن میں جیسے کلمہ تمجید کہ لا الہ الا اللہ کو بضمن کلمات تسبیح و تحمید

تکبیر وغیرہ ادا کیا جائے، سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر یا جیسے کلمہٴ اخلاص لا الہ الا اللہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون یا جیسے کلمہٴ توحید لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملك ولہ الحمد وهو علی کل شیء قدیر یا جیسے کلمہٴ اسلام لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ وغیرہ کہ یہ سب اسماء کلمہٴ توحید، کلمہٴ اخلاص، کلمہٴ اسلام درحقیقت اس کلمہٴ طیبہ ہی کے اسماء میں تھوڑے تھوڑے فروق کے ساتھ ہیں۔

چنانچہ اس قسم کے کلمات سے احادیث بکثرت بھری ہوئی ہیں یا اسی طرح محمد رسول اللہ کو بضمن مناقبِ انبیاء ذکر کیا گیا ہے گو اس کے عنوان میں کچھ لفظی فرق بھی ہو جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اللہ، موسیٰ علیہ السلام کو کلیم اللہ اور عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ فرما کر اپنے کو عبد اللہ اور رسول اللہ فرمایا۔ پس یہاں جملہٴ محمد رسول اللہ بضمن اوصافِ انبیاء مذکور ہوا ہے جس کے ساتھ جملہٴ توحید مذکور نہیں ہے، اور نہ ہی یہ اس کا موقعہ بھی ہے۔

پھر اسی طرح اسی اطلاقِ قرآنی کے نیچے انہی دو آیتوں کا ایک حال اُنہیں ملا کر پڑھنے کا ہے، مگر باضافہٴ الفاظِ مناسب جیسے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو حروفِ شہادت کے اضافہ کے ساتھ جمع کر کے پڑھا جائے جسے کلمہٴ شہادت بھی کہتے ہیں اور کلمہٴ طیبہ بھی اس کا نام ہے، یعنی اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدًا رسول اللہ۔ پس یہ بھی ان قرآنی آیتوں کا ایک حال ہے جو اطلاقِ قرآنی کے تحت جائز ہے اور احادیث اس سے بھری پڑی ہیں۔

اسی طرح مثلاً ایک حال اُسی اطلاقِ قرآنی کے نیچے ان دونوں آیتوں کے اتصال کا ہے، مگر اضافہٴ الفاظ یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ جسے کلمہٴ طیبہ بھی کہا گیا ہے اور قولِ ثابت بھی، اور معنی کلمہٴ شہادت بھی ہے۔ سو اس سے بھی بہت سی روایاتِ حدیث بھری ہوئی ہیں۔

چند احادیث بطور استدلال

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ارشادِ نبوی ہے:

(۱) مکتوب علی العرش لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لا اعذب من

قالها۔ (کنز العمال ج ۱۵ ص ۱۵)

ترجمہ: عرش پر لکھا ہوا ہے: لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ جو اسے کہہ لے گا میں اُسے عذاب نہ دوں گا۔

ابوالحمراء کی روایت کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

(۲) لما اسرى بي الى السماء دخلت الجنة فرأيت في ساق العرش

الأيمن مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله۔ (کنز العمال ج ۶ ص ۱۵۸)

ترجمہ: جب مجھے معراج کرائی گئی آسمان کی تو میں نے عرش کے دائیں پائے پر لکھا ہوا دیکھا: لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔

حاکم (صاحب مستدرک) بیہقی (صاحب شعب الایمان) اور ابن عساکر کی روایت ہے، جسے ابن کثیر نے البدایہ میں لیا ہے:

(۳) وروی الحاکم ایضاً والبیہقی وابن عساکر من طریق

عبدالرحمن بن زید بن اسلم عن ابيه عن جده عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اقترف ادم الخطيئة قال يا رب اسئلك بحق محمد، ان غفرت لي، فقال الله فكيف عرفت محمدا ولم اخلقه بعد، فقال يا رب لانك لما خلقتني بيدك ونفخت في من روحك رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً ”لا اله الا الله محمد رسول الله“ فعلمت انك لم تضيف الي اسمك الا احب الخلق اليك، فقال الله صدقت يا ادم انه لاحب الخلق اليّ واذ سألتني بحقه فقد غفرت لك ولولا محمد ما خلقتك۔

(البدایہ والنہایہ ج ۱ ص ۸۱)

ترجمہ: اور حاکم نے بھی (مثل حدیث اول کے جس میں آدم کی قبولِ توبہ کا ذکر ہے) اور بیہقی نے اور ابن عساکر نے عبدالرحمن بن زید بن اسلم کی سند سے حضرت عمر بن خطاب کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم سے خطا سرزد ہوئی تو انہوں نے عرض کیا، پروردگار! میں آپ سے بحق محمد سوال کرتا ہوں کہ مجھے معاف فرما دیجئے۔ اللہ نے فرمایا تم نے محمد کو کیسے پہچانا

حالانکہ ابھی تو میں نے انہیں پیدا بھی نہیں کیا؟ عرض کیا پروردگار! اس طرح پہچانا کہ جب آپ نے مجھے اپنے یدِ قدرت سے پیدا فرمایا اور مجھ میں اپنی روح پھونکی اور میں نے سر اٹھایا تو عرش کے پایوں پر لکھا ہوا دیکھا لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تو میں نے جان لیا کہ آپ اپنے نام کے ساتھ ملا کر کسی ایسے کا نام نہیں لکھ سکتے جو آپ کو ساری خلقت سے زیادہ محبوب نہ ہو۔ اللہ نے فرمایا آدمؑ نے سچ کہا واقعی محمد مجھے ساری مخلوق سے زیادہ محبوب ہیں، اور جب کہ تم نے ان کے وسیلہ سے سوال کیا ہے تو میں نے تمہیں بخشا اور اگر محمد نہ ہوتے تو میں تمہیں بھی پیدا نہ کرتا۔

حافظ ابن کثیر نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، بہر حال یہ تین روایتیں کلمہ طیبہ کو نوشتہ عرش ثابت کر رہی ہیں۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

(۴) مکتوب فی باب الجنة قبل ان یخلق السموات والارض بالفی

سنة لا اله الا الله محمد رسول الله ایدتہ بعلى. (کنز العمال ج ۶ ص ۱۵۸)

ترجمہ: لکھا گیا تھا دروازہ جنت پر آسمانوں اور زمین کی پیدائش سے دو ہزار سال پہلے لا الہ الا

اللہ محمد رسول اللہ میں نے ان کی علی سے تائید کی۔

انس بن مالک کی روایت میں ہے:

(۵) لما خلق الله الجنة عدن وهي اول ما خلق الله قال لها تكلمي قال

لا اله الا الله محمد رسول الله قد افلح من دخل فيّ وشقى من دخل النار.

(کنز العمال ج ۱ ص ۱۲)

ترجمہ: جب اللہ نے جنت عدن کو پیدا فرمایا اور وہی اولین مخلوق ہے جنتیوں میں تو اس سے فرمایا

کہ کلام کر، تو اس نے کہا لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ بلاشبہ فلاح پائی اس نے جو مجھ میں داخل ہوا،

اور بد بخت رہ گیا وہ جو جہنم میں داخل ہوا۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

(۶) كان نقش خاتم سليمان بن داود لا اله الا الله محمد رسول الله.

(کنز العمال ج ۶ ص ۱۲۵)

ترجمہ: سلیمان ابن داؤد علیہا السلام کی انگوٹھی کا نقش تھا لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔

اس حدیث کو موضوع کہا گیا ہے، لیکن یہی مضمون حضرت عبادہ ابن صامت کی روایت میں بھی آیا ہے، جس پر وضع کا حکم نہیں لگایا گیا۔

اس کے الفاظ یہ ہیں:

كَانَ فَصٌّ خَاتَمَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ سَمَويًا فَالْقَى إِلَيْهِ فَاخْذَهُ فَوَضَعَهُ فِي خَاتَمِهِ وَكَانَ نَقْشُهُ اَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اَنَا، مُحَمَّدٌ عَبْدِي وَرَسُولِي.

(کنز العمال ج ۶ ص ۱۲۵)

ترجمہ: سلیمان علیہ السلام کی انگوٹھی کا نگینہ آسمانی تھا جو ان کی طرف ڈالا گیا تو آپ نے اسے لیا اور اپنی انگوٹھی میں جڑوالیا۔ اس کا نقش تھا ”میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، محمد میرے بندے اور میرے رسول ہیں۔“

اس سے روایت سابقہ کا مضمون ثابت ہو جاتا ہے گو اس کی سند قابل قبول نہ ہو، مگر عبادہ کی اس سند نے اس کے مضمون کی تائید کر کے بلحاظ مضمون و معنی اسے ثابت کر دیا ہے۔ کیونکہ محدثین کسی متن پر اسناد کے اعتبار سے حکم لگاتے ہیں، خود متن پر وہ حکم نہیں ہوتا، یعنی ان کا مقصود وہ خاص سلسلہ سند ہوتا ہے جس پر وہ غیر صحیح یا ضعیف ہونے کا حکم لگاتے ہیں، یہ ہرگز مقصود نہیں ہوتا کہ یہ متن ہی سرے سے ساقط ہے۔

پس وہ ایک ہی متن کو ایک خاص طریقے سے لکھیں گے کہ یہ صحیح ہے، لیکن اسی متن کو دوسرے طریقہ اور سند سے ضعیف یا موضوع کہیں گے۔ پس یہ صحت و وضع کا حکم درحقیقت سند پر ہوتا ہے نہ کہ متن پر۔

(۷) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت سلمان فارسیؓ سے فضائل نبوی بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا تو انہوں نے روایت نقل کی:

قَرَأْتُ فِيمَا قَرَأْتُ اَنْ اِبْرَاهِيْمَ الْخَلِيلِ وَجَدَ حَجْرًا مَكْتُوبًا عَلَيْهِ اَرْبَعَةُ اَسْطُرٍ الْاَوَّلُ اَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِي، وَالثَّانِي اَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اَنَا، مُحَمَّدٌ رَسُوْلِي طُوْبِيْ لِمَنْ اٰمَنَ بِهِ وَاتَّبَعَهُ (اِلَى اٰخِرِ الْحَدِيْثِ). (كنز العمال ج ۶ ص ۲۸۰)

ترجمہ: میں نے (کتب سابقہ میں سے) جو کچھ پڑھا ہے اس میں پڑھا کہ ابراہیم علیہ السلام کو ایک پتھر ملا، جس پر چار سطریں لکھی ہوئی تھیں۔ پہلی سطر یہ تھی کہ میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں میری بندگی کرو۔ دوسری سطر یہ تھی: میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، محمد میرے رسول ہیں، خوشخبری ہو اس کے لئے جو اُن پر ایمان لایا اور ان کا پیرو بنا۔

اس روایت سے کلمہ طیبہ فرش زمین کے ایک مخصوصی غیبی پتھر کا نوشتہ ثابت ہوتا ہے۔ پس یہ احادیث جہاں کلمہ طیبہ کی عظمت و مقبولیت من اللہ پر شاہد عدل ہیں وہیں اس کی ہیئت کذائی اور ترکیب منقولہ کی بھی مستقل دلیلیں ہیں، اور ان سے واضح ہو جاتا ہے کہ عرش بریں کے ستون، فرش زمین کے پتھر، جنت کا دروازہ، بہشت کی زبان اور خاتم سلیمان سب کے سب کلمہ طیبہ کے حق میں لوح ہیں، جن پر یہ کلمہ مکتوب اور ملفوظ ہو کر آیا ہوا ہے۔

سلسلہ احادیث پر ایک نظر

اس سے انکار نہیں کہ ان روایات میں کل یا بعض ضعیف بھی ہیں، لیکن اوّل تو ہماری نگاہ ان کے ضعف و قوت پر نہیں بلکہ سلسلہ پر ہے کہ یہ سب کی سب روایتیں اطلاق قرآنی کی مدلول بلکہ اس کے ایک مصدق کی حیثیت لئے ہوئے ہیں۔ کلمہ طیبہ ہو یا کلمہ شہادت، کلمہ توحید ہو یا کلمہ رسالت، کلمہ توحید بضمن اذکار ہو یا کلمہ رسالت بضمن مناقب، ان سب انواع کلمہ کی حدیثیں قوی ہوں یا ضعیف، اطلاق قرآنی کے مختلف احوال و اطوار اور اس کی ممکنہ الاجتماع تقدیریں اور تصویریں ہیں جن پر قرآن حاوی و شامل اور اُن پر دال ہے۔

یعنی یہ سب حدیثی صورتیں کلمہ طیبہ کی مختلف صورتیں بن کر قرآنی اطلاق کے مدلولات اور اس کی تعبیر کے حقیقی مصداق ہیں۔ جن پر قرآن اپنے اطلاق کی رو سے دلالت بھی کر رہا ہے اور اُن کی تصدیق بھی کر رہا ہے۔ اور ادھر یہی روایتیں قرآن کے ان مختلف احوال کے لئے بیان اور تائید بھی واقع ہو رہی ہیں۔

پس اس صورت میں کہ قرآن تو کسی روایت حدیث کا مصدق ہو اور وہ روایت اس کے حق میں مبین اور بیان کنندہ ہو، اس کا ضعف و قوت کیا قابل التفات ہو سکتا ہے؟ بلکہ اس صورت میں ایسی

ہر روایت کا مضمون قرآن کا مدلولِ صریح اور بیانِ واضح بن کر اُسے واجب القبول بنا دیتا ہے۔ پس اس صورت میں کلمہ طیبہ کا ثبوت بطور تائید قرآن احادیث سے بھی نمایاں ہو جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر مستقلاً ان روایات کے ضعف و قوت ہی کی بحث درمیان میں لا کر ان سب روایات کو ضعیف الاسناد ہی کہہ دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ضعیف کے معنی ساقط الاعتبار کے نہیں ہیں کہ ان روایات سے کلمہ طیبہ کا ثبوت مخدوش ٹھہر جائے اور ان احادیث کی شانِ حجیت ختم ہو جائے، ورنہ صحاح ستہ اور ان میں سے بھی علی شرط الشیخین کی روایتوں کے علاوہ شاید حدیث کی کوئی کتاب بھی قابلِ احتجاج باقی نہ رہے گی۔ حالانکہ علماء صرف صحاح ستہ ہی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ حسان اور ضعاف سے بھی احتجاج کرتے آئے ہیں۔ البتہ حجیت کے درجات و مراتب میں فرق ضرور رہا ہے، جس درجہ کی سند ہوئی اس درجہ کا اس سے ثبوت تسلیم کیا گیا۔ اگر خبر متواتر و مشہور مورث یقین سمجھی گئی، تو خبر واحد مورث ظن غالب سمجھی گئی اور اگر خبر صحیح و حسن مورث ظن غالب سمجھی گئی، تو خبر ضعیف مورث ظن مساوی سمجھی گئی، کوئی ایک ضعیف روایت بھی ساقط الاعتبار نہیں مانی گئی ہے ورنہ ضعیف اور موضوع و منکر وغیرہ میں فرق باقی نہیں رہ سکتا، بلکہ ان طرق متعددہ ہی سے محدثانہ اصول پر یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ احادیث بے اصل نہیں ہیں بلکہ محدثین کے مشہور مقولہ:

ولكن الطرق إذا تعددت احدث

کی رو سے با اصل اور با قوت ہیں۔ علاوہ ازیں ان احادیث کے قوت و ضعف سے اس وقت بحث اس لئے بھی نہیں کہ ہم ان روایات سے استدلال نہیں کر رہے ہیں بلکہ صرف تقویت مزید کے لئے بطور استشہاد و تائید پیش کر رہے ہیں اور صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جس طرح یہ کلمہ امتِ محمدیہ میں رائج ہے اسی طرح عرشِ اعظم، آسمان، ملاءِ اعلیٰ اور انبیاء سابقین میں بھی رائج تھا۔ سبحان اللہ اتنا تواتر و تواتر کسی بھی عقیدہ یا کلمہ کو نصیب نہیں ہے۔

پس کلمہ طیبہ کی یہ عرض کردہ سات روایتیں گو ضعیف بھی ہوں اور تھوڑی دیر کیلئے ہم انہیں بیان قرآن بھی نہ سمجھیں تب بھی کلمہ طیبہ کے ثبوت کیلئے کافی ہیں کہ ضعیف ضرور ہیں مگر ساقط الاعتبار نہیں۔

علماء کا طریق استدلال

اسی لئے ان ہی ضعیف روایات سے علماء احتجاج اور استدلال بھی کرتے آئے ہیں:

مثلاً حدیث نمبر تین، یعنی حدیث عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے جس کو ابن کثیر نے ضعیف بھی کہا ہے، مگر خود ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں، حافظ ابن رجب حنبلی نے لطائف میں، قاضی عیاض نے شفاء میں، حاکم نے مستدرک میں اس کی تصحیح کی۔ ساتھ ہی طبرانی نے اوسط و صغیر میں جس کی تخریج حافظ نور الدین ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کی ہے، پھر اس دور آخر میں خاتم المحدثین حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے فتح العزیز میں اور آخر میں اہل حدیث کے ایک متدین عالم مولانا کریم بخشؒ (ایم، اے پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور) نے اپنی کتاب ذکر الرسول میں اس حدیث سے احتجاج کیا ہے اور مناقب نبوی میں اس حدیث سے حجت پکڑی ہے، جس سے واضح ہے کہ کسی حدیث کا ضعیف ہونا اور چیز ہے اور ناقابل احتجاج ہونا اور چیز ہے۔

ضعیف حدیث کو ضعیف بھی کہتے جاتے ہیں اور اس سے حجت بھی پکڑتے جاتے ہیں۔ پس حدیث ضعیف سے ثابت شدہ چیز بہ نسبت حدیث قوی کے خواہ کم رتبہ ہو، مگر بے اعتبار اور لغو نہ ہوگی، اس لئے کلمہ طیبہ کا ثبوت ان روایات سے اور بالخصوص روایت عمر بن خطاب اور روایت ابن عباس سے ایک ضابطہ کا ثبوت ہے جسے الفاظ کے ہیر پھیر سے رلایا نہیں جاسکتا۔ حدیث عمر بن خطاب سے علماء کے حجت پکڑنے کے بارے میں مولانا کریم بخش صاحب ممدوح تحریر فرماتے ہیں:

”نیز صحیح حاکم میں بروایت حضرت عمر ابن خطاب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مذکور ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جب ممنوع درخت کھانے کا معاملہ صادر ہوا تو انہوں نے عرش الہی پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک (بضمن کلمہ طیبہ) لکھا ہوا دیکھا اور انہی کے نام کے توسل سے معافی مانگی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر محمد نہ ہوتے تو اے آدم میں تمہیں پیدا نہ کرتا۔ گو اس روایت کو امام ابن تیمیہ و حافظ ابن کثیر تلمیذ ابن تیمیہ نے تاریخ (البدایہ والنہایہ) میں ضعیف کہا ہے لیکن انہی کی جماعت کے بزرگ حافظ ابن رجب نے اسے لطائف میں بیان کیا ہے اور اکثر محققین مثل قاضی عیاض (صاحب شفاء) وغیرہ نے اس سے حجت پکڑی ہے، اور خود خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں اس روایت کو بلا نکیر

بیان فرمایا ہے اور اسی معنی کی روایت کو امام بیہقی نے دلائل النبوة میں عبد الرحمن بن زید سے نیز امام طبرانی اور حافظ ابو نعیم نے بیان کیا ہے۔“ (ذکر الرسول، ص ۱۱- مطبوعہ میکلیگن پریس چرچ روڈ لاہور)

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کو ضعیف بھی کہا گیا ہے، مگر اس کے باوجود اہل حدیث اور حنفی علماء اور اوپر کے دو متقدمین میں شافعی اور حنبلی محدثین سب ہی اس سے احتجاج بھی کرتے آئے ہیں۔ اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص احتیاط کا دعویٰ کر کے کسی حدیث ضعیف سے محض اس کے ضعف کی وجہ سے احتجاج پر نکیر کرنے لگے تو اسے احتیاط نہیں وہم کہا جائے گا اور اس کے معیار کو سلف صالحین اور خلف صادقین کے معیار سے اونچا نہیں سمجھا جائے گا۔

بہر حال جب ایک حدیث ضعیف (حدیث عمر بن خطابؓ یا حدیث ابن عباسؓ) باوجود اپنے ضعف کے سلف و خلف میں حجت رہی اور اس سے کلمہ طیبہ کا ثبوت ہو گیا تو بقیہ پانچ ضعیف حدیثوں کو بھی اسی ضابطہ پر کس کر ہم ان سے بھی کلمہ طیبہ کے ثبوت و جواز کے بارے میں احتجاج کر سکتے ہیں اور اس طرح کلمہ طیبہ سات حدیثوں سے باوجود ان کے ضعف کے بھی ثابت شدہ مانا جائے گا۔ لیکن ہم ایک درجہ اور آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ حدیث اور حدیث ابن عباس علی الاطلاق ضعیف بھی نہیں جسے ضعیف مطلق کہہ کر عرفی انداز سے حدیث کو بے وقعت اور غیر اہم بنایا جا رہا ہے۔ کیونکہ ابو عبد اللہ حاکم کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیثیں علی شرط الشیخین صحیح ہیں۔ اور جو جرح نقل کی گئی ہے وہ فنی نہیں ہے۔ صاحب تہذیب لکھتے ہیں:

حدیث ابن عباس و حدیث عمر عند الحاکم و صحہما علی شرطہما و انکرہ الذہبی من غیر نقد فی الرجال و قال و ظنی انہ موضوع علی سعید ای ابن المسیب افلم یکنہ الکلام من جهة الفن و فقد الرجال قال ابن عدی لہ (ای لعبد الرحمن بن زید بن اسلم) احادیث حسان و هو ممن احتملہ الناس و صدقہ بعضهم و هو من یکتب حدیثہ.

ترجمہ: حدیث ابن عباس اور حدیث عمر کو حاکم نے لیا ہے اور انہیں علی شرط الشیخین صحیح کہا ہے۔ ذہبی نے حدیث ابن عباس کا انکار کیا ہے، مگر اس کے رجال پر نقد کئے بغیر صرف یہ کہا ہے کہ میرا گمان ہے کہ وہ سعید بن مسیب پر موضوع ہے (پس فنی حیثیت سے رجال پر نقد کرنا ذہبی کے لئے ممکن نہ ہوا)۔ ابن

عدی کہتے ہیں کہ عبدالرحمن ابن زید ابن اسلم کی حدیثیں حسن ہوتی ہیں اور وہ ان لوگوں میں سے ہیں کہ جن سے حدیثیں قبول کی جاتی ہیں اور بعض لوگ ان کی تصدیق کرتے ہیں اور وہ ان میں سے ہیں کہ جن کی حدیثیں لکھی جاتی ہیں۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ پہلی حدیث (حدیث ابن عباسؓ) حاکم کے نزدیک علی شرط الشیخین صحیح ہے۔ ذہبی نے اُس پر کوئی فنی جرح نہیں کی صرف اپنا خیال ظاہر کیا ہے، کسی راوی پر مشخص کر کے وہ کوئی جرح و تنقید نہیں کر سکے ہیں۔ پس جرح کا باب تو بند ہو اور تعدیل کے بارے میں علی شرط الشیخین کا بھاری دعویٰ موجود ہو تو اس مبہم جرح کی اس محکم تعدیل کے مقابلہ میں کیا اہمیت ہو سکتی ہے۔

دوسری حدیث (حدیث عمرؓ) وہ بھی حاکم کے نزدیک صحیح حدیث ہے جو علی شرط الشیخین ہے، اس کی جرح کا حاصل یہ ہے کہ اس میں عبدالرحمن بن زید بن اسلم راوی ضعیف ہے۔ لیکن وہ بھی علی الاطلاق ضعیف نہیں بلکہ ابن عدی کے فرمانے کے موافق اگر بعض نے اُس پر جرح کی ہے تو بعض نے اس کی تعدیل بھی کی ہے۔ اسی کے ساتھ اُن کے بارے میں تحملِ روایت، تصدیقِ مصدقین اور استملاء (کتابتِ حدیث) کا سلسلہ بھی قائم رہا ہے جیسا کہ تہذیب میں یہ دعویٰ بھی موجود ہے جو اس جرح کو مجروح کر دیتا ہے۔

پھر اس جرح کے سلسلہ میں ذہبی کو اگر تردّد ہے تو سیاقِ حدیث سے ہے نہ کہ نفسِ کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ سے، یعنی کلمہ کے پیش نظر یہ حکم نہیں لگایا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ حدیثیں بطور استیناس و تائید پیش کی جا رہی ہیں نہ کہ بطور استشہاد و حجت، کیونکہ اثباتِ کلمہ کی بنیاد قرآن پر ہے نہ کہ ان روایات پر، یہ تو قرآن کے اطلاق کا ایک استعمال خاص ہے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے اس لئے اس خاص محدثانہ نقطہ نگاہ سے یہ بحث ہمارے لئے مضر نہیں۔

مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۵۲) میں حضرت عمرؓ والی روایت کو طبرانی کے اوسط و صغیر کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ:

وفیه من لم اعرفہم .

میں انہیں نہیں پہچانتا۔

ظاہر ہے کہ یہ جرح پہلی جرح سے بھی زیادہ مجمل اور مبہم ہے جو حدیث صحیح یا حسن کو کسی طرح

بھی مخدوش نہیں بنا سکتی۔ جب کہ اس کی صحت علی شرط الشیخین کے بارے میں تو علم ظاہر کیا جا رہا ہے، اور ضعف کے بارے میں لاعلمی اور وہ بھی رجال طبرانی کے اعتبار سے نسبتاً، تو لاعلمی علم کے مقابلہ میں آخر کیسے قبول کی جاسکتی ہے؟ لیکن آخر میں بہت ہی گر کر میں یہ عرض کروں گا کہ اگر جرح و تعدیل کا یہ اختلاف ہی سامنے رکھ لیا جائے تب بھی اس سے حدیث کی اصلیت ہی کھلے گی نہ کہ اس کا بے اصل ہونا، کیونکہ اختلاف سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس مختلف فیہ کی کوئی نہ کوئی اصلیت ضرور ہے نہ یہ کہ یہ کالعدم اور لایعناء بہ یا بے اصل محض ہے۔

بہر حال اگر جرح ہی کے مختلف پہلوؤں کو سامنے رکھ لیا جائے جب بھی یہ حدیثیں قابل احتجاج رہتی ہیں اور کلمہ طیبہ ان سے ثابت ہو جاتا ہے۔

لیکن اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہیں گے کہ ان حدیثوں میں ضعف کا یہ درجہ جس حد تک بھی ہو وہ ان روایات میں انفرادی حیثیت سے ہی تسلیم کیا جاسکتا ہے جب کہ ان حدیثوں سے الگ الگ حجت پکڑی جائے۔ جیسے مولانا کریم بخش صاحب اور دوسرے بزرگوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوا، لیکن اگر ہم ان ساری روایتوں کو الگ الگ ضعیف مان کر بحیثیت مجموعی ان کے قدر مشترک کو حجت کے درجہ میں لے آئیں تو بہ روئے اصول حدیث یہ مجموعہ مل کر حسن لغیرہ کے درجہ تک جا پہنچے گا کیونکہ ہر ایک ضعیف حدیث کے ضعف کا دوسری ضعیف حدیث کے سہارے تدارک ہو جائے گا۔ اور اس طرح ہر ایک حدیث دوسری سے قوت پکڑ کر مجموعہ احادیث حسن لغیرہ کے درجہ میں آ جائے گا۔

مجموعہ احادیث سے استدلال

اندریں صورت اب یہ کلمہ طیبہ کسی ضعیف حدیث سے ثابت ہونے کے بجائے مجموعہ احادیث اور ان کے قدر مشترک سے من حیث المجموع ثابت ہوگا جو بلحاظ درجہ و مرتبہ حدیث حسن لغیرہ سے ثابت شدہ کہلائے گا۔ چنانچہ علماء نے اس انداز پر کتنے ہی مسائل کا ضعیف روایات سے اثبات کیا ہے، مثلاً حائضہ اور جنبی کے لئے قراءت قرآن کی ممانعت کئی ضعیف روایات سے ثابت ہوتی تھی تو صاحب مرقاة ملا علی قاری ان کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

ویکفی فی الدلالة علیها الاحادیث الكثيرة المصرحة بها وان كانت
كلها ضعيفة لان تعدد طرقها یورثها قوة ای قوة وترقیها الی درجة الحسن
لغیره وهو حجة فی الاحکام. (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۱ ص ۳۳۲)

ترجمہ: اور (قراءتِ حائضہ و جنبی کی حرمت کیلئے) یہ کافی ہے کہ اس پر بہت سی احادیث صریحہ
دالالت کر رہی ہیں اگرچہ وہ کل کی کل ضعیف بھی ہوں کیونکہ ان کی سندوں کا تعداد ان میں قوت پیدا کر دیتا
ہے، کسی درجہ کی بھی قوت سہی اور انہی ضعیف سے ابھار کر درجہ حسن لغیرہ تک پہنچا دیتا ہے اور حسن لغیرہ احکام
میں حجت ہے۔

ظاہر ہے کہ جب ضعاف کا مجموعہ حسن لغیرہ بن کر احکام تک میں حجت ہے تو ان سات آٹھ
ضعیف روایتوں کا مجموعہ احکام سے گرے درجہ کی چیز یعنی کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی کے ثبوت میں
آخر کیوں حجت نہیں ہو سکتا؟ پس کلمہ طیبہ کے بارے میں اگر منفرداً سات ضعیف روایتوں کو بوجہ
ضعف الگ الگ حجت نہ کہا جائے تو یہ ساری حدیثیں مل کر اور بحیثیت مجموعی حسن لغیرہ بن کر تو کوئی
وجہ نہیں کہ حجت نہ ہوں؟ پس کلمہ طیبہ کا منفرد روایات سے بھی ثبوت نکل آیا اور مجموعہ روایات سے
بھی، لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ بھی مان لیا جائے کہ یہ ساتوں حدیثیں جیسے منفرداً ضعیف ہیں
ایسے ہی ان کا مجموعہ بھی درجہ حسن لغیرہ تک پہنچا ہوا نہیں، گویا مجموعہ کو بھی ضعیف ہی کہہ دیا جائے،
تب بھی ہمارے موضوع (اثبات کلمہ) کے حق میں یہ حجیت کی شان سے نہیں گر سکتیں، کیونکہ ہمیں
صرف کلمہ کی ہیئت ترکیبی کا ثبوت دینا ہے۔ حلال و حرام کے احکام یا فرض و واجب کے فقہی مراتب
کا اثبات کرنا نہیں۔ جو زائد سے زائد فضائل کے درجہ کی چیز ہو سکتی ہے اور فضائل میں خالص
ضعیف حدیث بھی معتبر ہے۔ چنانچہ امام الاصولیین خطیب بغدادی اپنی کتاب الکفایۃ فی علم
الروایۃ میں امام احمد بن حنبل کا قول نقل فرماتے ہیں کہ:

اذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام
والسنن والاحكام تشددنا في الاسانيد واذا روينا عن النبي صلى الله عليه
وسلم في فضائل الاعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الاسانيد.

(کتاب الکفایۃ ج ۱ ص ۱۳۲)

ترجمہ: جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حلال و حرام اور سنن و احکام کے بارے میں روایت کریں گے تو سند (اور رجال) کے بارے میں تشدد اور احتیاط سے کام لیں گے اور جب ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فضائل اعمال اور ان امور کے بارے میں روایت کریں گے جن سے نہ کوئی حکم ثابت ہوتا ہو نہ ساقط ہوتا ہو، تو سندوں (اور رجال) کے بارے میں تساہل اور نرمی سے کام لیں گے۔

اس اصول پر جب کہ کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی کا ثبوت زیادہ سے زیادہ فضائل اعمال کی حدود کی چیز ہے نہ کہ حلال و حرام کے دائرہ کی، تو یہ ساری کی ساری روایتیں اگر منفرداً اور مجتمعاً ضعیف محض بھی مان لی جائیں تب بھی اصول مذکورہ کی رو سے وہ کلمہ طیبہ کو ثابت کرنے میں ناکام نہیں رہ سکتیں۔ بہر حال یہ سات روایتیں اور انہی جیسی اور بھی ضعاف جو اس باب میں موجود ہیں اولاً اطلاق قرآنی کا بیان ہونے کی حیثیت سے مؤید من القرآن اور بیان قرآن ثابت ہوتی ہیں۔ جن کے ضعف کی بحث ہی اس دائرہ میں سامنے نہیں آتی کہ بیان قرآن سے زیادہ قوی اور کیا چیز ہو سکتی ہے؟ یا بصورتِ ضعف وہ بمعنی ساقط الاعتبار نہیں ٹھہرتیں بلکہ علماء کے احتجاج سے لائق اعتبار ثابت ہوتی ہیں۔ یا بصورتِ انفرادی ضعف ان کا مجموعہ ضعف سے نکل جاتا ہے یا بصورتِ ضعف مجموعہ گرے درجہ کی حد تک وہ فضائل اعمال میں حجت ٹھہر جاتی ہیں۔

غرض کوئی سا بھی نازل سے نازل پہلو لیا جائے کلمہ طیبہ کا ثبوت ان روایات سے ہر صورت میں ہو جاتا ہے۔ اور کلمہ طیبہ جہاں قرآن کے اطلاق و دلالت سے ثابت ہوا تھا وہیں وہ حدیث سے بھی ثابت ہوا۔ اور حضرات مانعین کلمہ کیلئے کلمہ طیبہ کو غلط العوام کہہ کر کسی چیلنج کی گنجائش باقی نہ رہی۔

ایک شبہ کا ازالہ

ممکن ہے کہ اس ثابت شدہ حقیقت پر اب یہ شبہ کیا جائے کہ روایتی طور پر تو ان سات حدیثوں سے کلمہ طیبہ کا ثبوت ہو گیا، مگر یہ ثبوت تکوینی حیثیت سے ہوا۔ کلمہ کے پڑھنے کا تو اس سے کوئی امر ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ ان سات روایتوں میں تکوینی حیثیت سے ایک خبر دی گئی ہے کہ عرش و جنت وغیرہ پر یہ کلمہ مرقوم ہے، مگر اس کا مکلفین کے قول و فعل سے کیا تعلق ہے کہ اسے شرعی کلمہ کہا جائے، یعنی اس میں کسی انسان کو مخاطب کرتے ہوئے یہ تو نہیں فرمایا گیا:

قل لا اِلهَ اِلا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ

کہو لا اِلهَ اِلا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ۔

جواب یہ ہے کہ امر یا ایجاب کی بحث کب تھی، گفتگو تو اس میں تھی کہ یہ کلمہ اس ترکیب کے ساتھ کسی نص میں موجود ہے یا نہیں، سو وہ کتاب و سنت میں موجود نکل آیا اور بحث ختم ہو گئی۔ لیکن ہم تبرعاً کہیں گے کہ اگر معترضین دماغ پر بوجھ ڈال کر غور کرتے تو انہیں ان تکوینی روایتوں میں بھی اس کلمہ کا تشریحی ہونا اور اس کا حکم صاف نظر آ جاتا کیونکہ ان حدیثوں میں اس کلمہ طیبہ کے پڑھنے کی ترغیب صاف موجود ہے۔ چنانچہ صاف فرمایا گیا ہے کہ عرش پر یہ لکھا ہوا ہے کہ جو اس کلمہ کو کہہ لے گا میں اُسے عذاب نہ دوں گا، تو کیا اس عذاب کا عرش کے لئے کوئی خطرہ تھا، جو اسے مطمئن کرنے کے لئے یہ کلمہ عرش پر لکھا گیا؟ یا اگر جنت کی زبان سے کلمہ طیبہ کے ساتھ یہ کہلایا گیا کہ ایمان والے فلاح پانے والے ہیں تو کیا یہ فلاح خود جنت کے لئے تجویز ہوئی تھی کہ جنت ہی جنت میں پہنچ کر فلاح پائے گی؟ ظاہر ہے کہ عرش و جنت کی زبان میں یہ عقیدہ ایمان والے انسانوں ہی کو سکھایا اور سمجھایا گیا ہے۔ اور نوشتہ عرش اور تکلم جنت کی ترغیبات سے اس کلمہ کے تکلم اور کتابت کا داعیہ انسانوں ہی کے قلوب میں تو پیدا فرمایا گیا ہے نہ کہ خود عرش و جنت میں۔ پس لفظوں میں اگر قُل موجود نہیں تو کیا یہ ترغیبی قُل اُس لفظی قُل سے کچھ کم ہے؟

علاوہ ازیں یہ حدیثیں ایک خبر پر مشتمل ہیں اور شریعت کا یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ اُس کی ہر ایک خبر کسی نہ کسی انشاء و طلب پر مشتمل ہوتی ہے، کیونکہ شریعت کا موضوع قصے کہانی سنانا یا کسی مقام کے جغرافیہ کی تشریحات کرنا نہیں، خبریں اور قصے عبرتوں کے لئے ہوتے ہیں اور ان سے کوئی نہ کوئی اخلاقی یا ایجابی امر مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً شریعت نے ظہورِ مہدی کی خبر دی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ جب وہ ظاہر ہوں تو تم ان کا ساتھ دو اور یہی وہ امر اور طلب ہے جو اس خبر میں مخفی ہے۔

اسی طرح نزولِ عیسوی کی خبر مشتمل ہے اس امر پر کہ تم اُن کی پیروی کرنا۔ خروجِ دجال کی خبر مشتمل ہے اس امر پر کہ اُس سے بچنا۔ فتنوں کی خبریں مشتمل ہیں اس امر پر کہ ان سے کنارہ کش رہنا۔ منعم علیہ اقوام کے منصوص قصے مشتمل ہیں اس امر پر کہ اُن کے سے انعام طلب کام کرنا۔

مغضوب علیہ قوموں کے واقعات مشتمل ہیں اس امر پر کہ تم ان کی جیسی شیع حرکات نہ کرنا۔ غرض ہر حکایت کسی نہ کسی انشاء اور امر پر مشتمل ہوتی ہے۔ پس جب کہ حدیث جنتِ عدن میں ایک خبر دی گئی کہ جنتِ عدن نے پیدا ہوتے ہی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہا، تو یہ خبر مشتمل ہے اس امر پر کہ تم بھی اس پاک کلمہ کو کہو اور پھر جب کہ اسی حدیث نے جنت کے اس قول کی خبر دی کہ اس میں داخل ہونے والے فلاح پانے والے ہیں تو اس میں سے یہ امر نکلا کہ تم بھی اہل فلاح میں شامل ہو جاؤ جو اس کلمہ کے پڑھنے ہی سے ممکن ہے۔ پس اس حدیث کی دو خبریں دو ہی اوامر پر مشتمل نکلیں۔

اسی طرح دوسری حدیثِ عرش میں جب یہ خبر دی گئی کہ عرشِ عظیم پر یہ کلمہ لکھا ہوا ہے تو اس سے امر نکلا کہ مومن کے قلب پر بھی جو بنص حدیثِ عرش الرحمن ہے یہ کلمہ مکتوب ہونا چاہئے، اور جب کہ اس حدیث میں یہ خبر بھی دی گئی کہ جو اسے کہے لے گا وہ عذابِ الہی سے بچ جائے گا تو اس سے امر نکلا کہ تم بھی اسے ضرور کہا کرو تا کہ عذاب سے بچ جاؤ اور نجات پاؤ۔

نیز جب کہ حدیثِ خاتمِ سلیمان میں خبر دی گئی کہ ان کی انگوٹھی پر یہ کلمہ نقش تھا، تو اس سے امر نکلا کہ سلیمان کی طرح تم بھی اپنی لوحِ دل پر اس کلمہ کو نقش کر لو۔ نیز جب کہ حجرِ ابراہیم پر یہ کلمہ کندہ تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے اس کی خوشخبری کو جو اس کلمہ محمدی پر ایمان لانے کے بارے میں تھی، پی لیا تو اس سے امر نکلا کہ تم بھی ابراہیم علیہ السلام کی طرح اس کلمہ محمدی کو اپنی سطحِ جسم و جان پر نقش کر کے اس کے ایمان و اعتقاد کو اپنے اندر سمولو۔

پس اگرچہ روایتوں میں قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (کہو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ) نہیں فرمایا گیا، مگر اس لفظی امر سے کہیں زیادہ بلیغ اور مؤکد وہ معنوی امر ہے جو ان خبروں کے اندر بطور انشاء کے چھپا ہوا ہے، اور بلاشبہ اس کا اثر دلوں پر لفظی امر سے زیادہ پڑتا ہے۔

خوش تر آں باشد کہ سرِ دلبراں گفتہ آید در حدیثِ دیگر ایں

اس لئے کسی معترض کا یہ کہنا کہ گو ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ تو نص میں مل گیا، مگر اس کا امر نہیں ملا، ایک ایسی طفلانہ سی بات ہے جیسے ایک بچہ اپنے ناقص ذہن سے ایک نام تمام عنوان متعین کر کے کسی فصیح و بلیغ عالم کو مجبور کرے کہ تم بھی میری طرح بولو۔ اور فصیح اللسانی کے تمام اسالیب بیان اور قواعد

بلاغت کو چھوڑ کر اسی طفلانہ عنوان کے پابند ہو جاؤ جو میں تجویز کر رہا ہوں، تو ظاہر ہے کہ جس طرح نادان بچہ کا یہ عنوان بیانِ ناقص اور اسالیبِ بلاغت سے خالی ہے ایسے ہی اس کی یہ فرمائش بھی فہم و علم سے خالی اور نادانی سے بھرپور ہے۔ آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ شریعت کی بلیغ زبان ہم جیسے نادانوں کی خاطر جنہیں نہ فنِ بلاغت کی خبر ہے نہ اسالیبِ حدیث پر نظر ہے، اپنے اعلیٰ ترین اسالیبِ بیان سے تنزل کر کے نادان بچوں کا سا کلام کرنے لگے اور حسنِ بیان کے تمام مسلمہ پہلوؤں کو یک لخت نظر انداز کر کے عامیانہ انداز کے کلام پر اتر آئے؟

بہر حال حدیثِ نبوی کے اس بلیغ عنوان میں جو اقتضائی امر ماخوذ ہے وہ اس صریح امر سے کہیں زیادہ مؤکد، مضبوط اور بلیغ تر ہے جو الفاظ کی بندشوں میں آنکھوں کے سامنے آتا ہے۔ اس لئے معترضین کا یہ ادعاء بھی غلط نکلا کہ ان احادیث میں اس کلمہ طیبہ کے شریعت کا کوئی امر یا حکم موجود نہیں اور وہ محض چند تکوینی خبروں پر مشتمل ہیں۔ ہاں پھر اس سلسلہ میں یہ نکتہ بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اگر یہ روایتیں تکوینی امور کی ہیں تو تشریحی سلسلہ کی صحیح روایتوں میں تو معترضین کم از کم اسے تسلیم کرتے ہیں کہ بعض صحیح روایات حدیث میں صرف لا الہ الا اللہ کے ساتھ لفظ قل یعنی (امر ایجابی) آیا ہوا ہے۔ گویا توحید کو تو وہ بھی مامور بالقول مانتے ہیں، گفتگو صرف جملہ رسالت کے مامور بالقول ہونے میں رہ جاتی ہے، جو اس حدیث میں قل کے بعد مذکور نہیں۔ تو میں عرض کروں گا کہ اگر انہوں نے اتنا تسلیم کر لیا ہے کہ لا الہ الا اللہ کہنا مامور بہ ہے تو انہیں اسی حدیث سے مجبوراً یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس روایت میں محمد رسول اللہ کا بھی اُس کے ساتھ کہنا مامور بہ ہے، کیونکہ اس حدیث میں جملہ رسالت بھی کلمہ کے جملہ توحید کے ساتھ لازم اور مراد حدیث ہے، اور اس لئے وہ بھی قل کے نیچے اس میں یقیناً موجود ہے، گو لفظوں میں پیشانی کی آنکھ سے نظر نہ آئے، کیونکہ یہ حدیث اور جوئی حدیث بھی صرف جملہ توحید پر مشتمل ہے مجمل ہے۔ دوسری روایتوں میں جب اس کی تفصیل کی گئی ہے تو محمد رسول اللہ کا اضافہ وہاں موجود ہے۔ اس لئے مجمل روایتوں میں بھی اسے مراد ماننا پڑے گا، ورنہ انہیں مجمل کی تفصیل اور انہیں تفصیلات کا اجمال ماننا غلط ہو جائے گا، اور مجملات کو تفصیلات کی نفی کا ذریعہ قرار دینا لازم آجائے گا جو نہ دنیا کے کسی اصول کی رو

سے جائز ہے اور نہ کسی کھوٹی سے کھوٹی عقل کا مسلمہ اور مصدقہ ہے۔ کیونکہ اجمال کی غرض اختصار اور جامعیت کا اظہار ہوتا ہے نہ کہ تفصیلات کی نفی اور اُن کا الغاء و ابطال، ورنہ وہ مجمل جس سے خود اُسی کی تفصیل کی نفی سمجھ لی جائے مجمل نہ رہے گا مہمل ہو جائے گا۔

اب اگر یہ مہمل اصول مان لیا جائے کہ اجمال کی حقیقت نفی تفصیل ہے تو حدیث قل لا الہ الا اللہ سے تو گویا محمد رسول اللہ کی نفی ہوئی، کیونکہ وہ اس میں مذکور نہیں اور حدیث عرش اور حدیث جنتِ عدن سے جن میں پورا کلمہ مذکور ہے گویا بقیہ عقائد کی نفی ہوئی، کیونکہ وہ اس میں ذکر نہیں کئے گئے۔ اور جن روایتوں میں کلمہ کے ساتھ عقائد تو سارے ذکر کر دیئے گئے ہیں، مگر عمل مذکور نہیں تو ان سے گویا عمل کی نفی ہوئی اور احادیثِ عمل میں چونکہ سارے اعمال یکجائی جمع ہو کر مذکور نہیں اس لئے ہر ایک روایتِ عمل سے گویا غیر مذکور اعمال کی نفی ہوئی، اور جب کہ مجموعہ عمل ہی اسلام کا دوسرا نام ہے تو گویا ان روایات سے اسلام کی نفی ہوئی۔

تو حاصل یہ نکلا کہ کلمہ توحید گویا پورے ایمان و اسلام کی تخریب کے لئے نازل کیا گیا تھا، جس کی حقیقت آج چودہ صدی بعد کے حضرات نے آکر سمجھی اور پچھلوں کو بے وقوف بنا کر لعنِ آخرِ ہذہ الامۃ اولہا کے مصداق ثابت ہوئے۔ کیا دنیا کا کوئی سمجھ دار انسان معترضین کے اس معکوس قاعدہ اور اُلٹے طریقِ عمل کو سمجھ اور فہم کی بات قرار دے سکتا ہے؟ لیکن اگر اس کے برخلاف واقعی معترضین کے نزدیک کلمہ لا الہ الا اللہ پورے دین کا جامع ترین اجمال ہے، جس سے عمل کا الغاء (لغو ٹھہرانا) مقصود نہیں بلکہ اُن دوسری روایات کی مدد سے اس میں دوسرے عقائد و اعمال بھی جوڑ سکتے ہیں، تو جملہ محمد رسول اللہ نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ حضرات پورے کلمہ والی حدیث کی مدد سے اس جملہ رسالت کو بھی لا الہ الا اللہ کے ساتھ جوڑتے ہوئے جھجک محسوس کریں؟ اور اس طرح قل لا الہ الا اللہ کے ساتھ محمد رسول اللہ کی پوری تفصیل کو مامور بالقول کہنے سے رکنے لگیں؟ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قصہ ابوطالب کی ایک مجمل حدیث میں ذریعہ نجات کلمہ کو کہا گیا، دوسری قدرے تفصیلی روایت میں کلمہ کے معنی لا الہ الا اللہ کے بیان کئے گئے، تیسری مفصل روایت میں اس کے معنی پورے کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے بیان کئے گئے۔ تو

ظاہر ہے کہ پہلی حدیث میں صرف کلمہ کا لفظ آنا جملہ توحید کی نفی کے لئے نہیں تھا اور دوسری حدیث میں جملہ توحید جملہ رسالت کی نفی کے لئے نہیں تھا، بلکہ پہلی حدیث اجمالِ محض تھی جس میں کلمہ کے معنی کی نفی نہ تھی، دوسری حدیث اجمال فی الجملہ تھی جس میں تفصیل کی نفی نہ تھی، جس سے واضح ہے کہ مجملات اپنی تفصیلات کی نفی کے لئے استعمال نہیں ہوتے بلکہ بعنوان اختصار ان تفصیلات کی طرف جھکا دینے کے لئے لائے جاتے ہیں جب کہ تفصیل دلوں میں متعارف ہو، جانی پہچانی ہو اور معروف ہو۔ بالفاظِ دیگر مجملات میں تفصیل کی نفی نہیں ہوتی، بلکہ صرف عدم ذکر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر عدمِ شے کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اس لئے تفصیلات اس مجمل کلام میں معدوم نہیں ہوتیں بلکہ بلا الفاظ کے مجملات میں لپٹی ہوئی متکلم کی مراد ہوتی ہیں۔ بنا بریں جو قید مجمل کے لئے ہوگی وہی مفصل کے لئے بھی ماننی پڑے گی۔

پس اگر قل لا الہ الا اللہ کی مجمل حدیث میں آپ جملہ توحید کے لئے قل کا امر ایجابی تسلیم کرتے ہیں تو اس کے ساتھ محمد رسول اللہ ملا کر پورے کلمہ کے لئے بھی یہی امر ایجابی کیوں تسلیم نہیں کرتے؟ جب کہ دوسری مفصل روایات میں قل لا الہ الا اللہ کی تفصیل ہی یہ ہے کہ قل لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ، نہ یہ کہ قل لا الہ الا اللہ ولا تقل محمد رسول اللہ، ورنہ اجمال خود اپنی ہی تفصیل کے حق میں نفی کنندہ ٹھہر جائے گا جو عقلاً نقلاً اور عرفاً ولغماً ناجائز ہے، ورنہ اجتماعِ ضدین پیدا ہو جائے گا کہ ایک ہی شے مجمل بھی ہو یعنی تفصیل طلب بھی ہو اور وہی اس تفصیل کے لئے نافی اور معارض ہو کر غیر مجمل بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے۔

پس اس اس تشریحی حدیث قل لا الہ الا اللہ سے پورا کلمہ بھی ثابت ہو گیا جو کلمہ طیبہ ہے اور اس کلمہ طیبہ کا امر ایجابی اور امر صریح کے ساتھ مامور بالقول ہونا بھی ثابت ہو گیا، جیسا کہ ان تکوینی احادیث سے مامور بالقول ہونا ثابت ہوا تھا۔ اور اس طرح تکوین و تشریع دونوں ہی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے وجود اور اس کے وجوب پر شاہدِ عدل ثابت ہوئیں۔ واللہ الحمد۔

ظاہر ہے کہ جو چیز اس قدر واضح دلائل سے ثابت ہو، کیا پھر اس کے بارے میں ان شبہات کی گنجائش ہو سکتی ہے، جن کو مانعین کلمہ ادعاء و چیلنج کے ساتھ پیش کر رہے ہیں؟ اور کیا ایسے نوع بنوع

ثبوت کے بعد کلمہ طیبہ کے شرعی وجود اور اس کی ماموریت میں شبہات پیدا کرنا یا اس کا سرے سے انکار کر دینا تشریع و تکوین کی صریح روایات کو جھٹلانا اور عوام کو خلیجانات اور شکوک و شبہات کا شکار بنا کر ان کے ساتھ انتہائی بے دردی کا ثبوت دینا نہیں؟ اعاذنا اللہ منہ۔

بہر حال یہ عرض کردہ سات حدیثیں گویا تھیں، مگر مختلف نوعیتوں سے ان کی حجیت واضح کرتے ہوئے ان سے کلمہ طیبہ کا صریح اور ضابطہ کا ثبوت پیش کر دیا گیا، خدا کرے کہ اہل فہم کے نزدیک وہ درخور قبول ہو۔

احادیث صحیحہ سے کلمہ طیبہ کا استنباط

اب اگر احادیث صحیحہ کے سلسلہ کا تتبع کیا جائے تو صحیح روایتیں بھی کلمہ طیبہ کے شرعی ثبوت اور بیان جواز سے خالی نہ نکلیں گی، اگر عبارت النص کے طور پر نہیں تو اقتضاء النص اور دلالت النص کے طور پر ہی سہی۔ اور اس طرح کلمہ طیبہ احادیث صحیحہ سے بھی ماخوذ کہا جاسکے گا، بشرطیکہ دین و انصاف کو کام میں لایا جائے۔

چنانچہ کلمہ نجات کی مجمل اور مفصل روایتیں اسکی شاہدِ عدل ہیں۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی طویل روایت میں ہے کہ جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ:

ما نجا هذا الامر؟

ترجمہ: اس دین کے بچاؤ کی کیا صورت ہے؟

تو آپ نے فرمایا:

من قبل منی الكلمة التي عرضت على عمي فردّها فهي له نجا.

(رواه احمد و مشکوة)

جس نے مجھ سے وہ کلمہ قبول کیا جو میں نے اپنے چچا (ابوطالب) پر پیش کیا تھا اور انہوں نے اُسے

نہیں مانا تھا، تو وہی اس کیلئے بچاؤ ہے۔

اس حدیث میں کلمہ کا لفظ مجمل ہے، جس کا مصداق مذکور نہیں گو مشہور اور ذہنوں میں متعارف

ہے، اس لئے یہاں یہ اجمال کافی سمجھا گیا۔

زہری کی روایت میں اس اجمال کی تفصیل بھی قدرے مذکور ہے، یعنی کلمہ کے معنی صدیق اکبر ہی سے شہادۃ ان لا الہ الا اللہ کے مروی ہیں، یعنی لفظ کلمہ سے یہ کلمہ طیبہ مراد ہے۔ (کنز العمال)

طلحہ کی روایت میں اس کلمہ کے معنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے لا الہ الا اللہ کے مروی ہیں۔ (کنز العمال)

ان دونوں روایتوں سے کلمہ کے معنی صرف جملہ توحید کے ثابت ہوئے۔ ایک جگہ بالفاظ شہادت اور ایک جگہ بلا الفاظ شہادت، پھر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ہی سے دوسری متعدد روایات میں جو کنز العمال میں موجود ہیں، کلمہ کے معنی پورے کلمہ کے بھی مروی ہیں، جو توحید و رسالت دونوں پر مشتمل ہے اور اصول و قواعد دین کا تقاضا بھی یہی ہے کہ کلمہ نجات کے معنی توحید و رسالت کے مجموعہ کے ہوں کہ ان میں سے تنہا ایک چیز عقیدہ نہ دوسری سے جدا ہو سکتی ہے اور نہ ذریعہ نجات ہی۔

اس سے واضح ہوا کہ کلمہ نجات کی ان سب مجمل اور مفصل روایتوں میں پورا ہی کلمہ مراد ہے گو کہیں اختصار کر کے فقط لفظ کلمہ بول دیا گیا ہے جس کے معنی ك ل م ہ کے نہیں اور کہیں اس کے ساتھ اختصاراً کلمہ کا جزء اول یعنی جملہ توحید ذکر کیا گیا ہے کہ وہی اس کلمہ کا سرنامہ ہے۔ جس سے پورا کلمہ دلوں میں مفہوم ہوتا ہے۔ جیسے قرآن شریف میں سورہ یسین یا سورہ آلہم کے جزء اول لفظ یسین اور آلہم سے پوری سورت مراد ہوتی ہے نہ کہ یہ حروف مقطعات اور کہیں اسی واقعہ کی مفصل روایتوں میں پورا کلمہ بھی مذکور ہوا ہے، جو اس کی صاف دلیل ہے کہ مختصر روایتوں میں بھی پورا ہی کلمہ مراد ہے کیونکہ واقعہ ایک ہی ہے، جس کو راوی مجمل اور مفصل طور سے نقل کر رہے ہیں، ورنہ اگر مجمل روایتوں میں فقط کلمہ یا فقط جملہ توحید مراد ہے اور مفصل میں پورا کلمہ اور واقعہ ایک ہی ہو تو تعارض اور تناقض پیدا ہو جائے گا جو کلام شارع میں ناممکن ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس روایت میں جملہ توحید بالفاظ شہادت آیا ہے، جیسے زہری کی روایت تو وہاں جملہ رسالت بھی بالفاظ شہادت ہی مانا جائے گا اور جس روایت میں جملہ توحید بغیر الفاظ شہادت آیا ہے وہاں جملہ رسالت بھی بغیر الفاظ شہادت کے ہی تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ دونوں جملوں میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں اور کسی نے بھی کلمہ کے بارے میں اس ترکیب کا دعویٰ نہیں کیا کہ لا الہ

الا اللہ واشہد ان محمداً رسول اللہ اور یہ ترکیب شرعی اصول پر جائز بھی نہ ہوگی، اسلئے طلحہ کی روایت کے مطابق کلمہ نجات کی تفصیل اور ترکیب وہی کلمہ طیبہ کی ہوگی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔

رہا یہ کہ واقعہ ایک ہونے کی صورت میں زہری اور طلحہ کی روایتوں میں یہ شہادت اور عدم شہادت کا اختلاف کیوں ہے، سو اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ راویوں کے نزدیک چونکہ دونوں ترکیبوں سے کلمہ طیبہ کی قراءۃ جائز ہے اور دونوں کا مفاد ایک ہی ہے، اس لئے راویوں نے روایت بالمعنی کے طور پر باختلاف الفاظ ایک ہی حقیقت کو ادا کیا ہے، چنانچہ ایک نو مسلم کو دائرۃ اسلام میں داخل کرتے وقت خواہ اس سے کلمہ طیبہ کہلا دیا جائے یا کلمہ شہادت دونوں صورتوں میں وہ دائرۃ اسلام میں داخل ہو جائے گا۔ بلکہ اسی اصول کی نگاہ سے اگر ان بیسیوں صحیح روایتوں کو بھی دیکھا جائے جو باب اعتقاد و ایمان کی ہیں اور ان میں صرف لا الہ الا اللہ مذکور ہوا ہے جیسے:

من قال لا الہ دخل الجنة (۱) جددوا ایمانکم بقول لا الہ الا اللہ (۲) لا الہ الا اللہ مفتاح الجنة (۳) وغیرہ تو ان سے بھی کلمہ طیبہ کا کھلا ثبوت ہاتھ آ جائے گا، کیونکہ سب جانتے ہیں کہ تجدید ایمان یا داخلہ جنت یا فتح باب جنت کیلئے صرف اقرارِ توحید کافی نہیں ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اقرارِ رسالت نہ ہو، اور جب ان روایتوں میں جملہ رسالت ملایا جائے گا تو وہ بلا الفاظ شہادت ہی کے ہوگا، کیونکہ جملہ توحید بھی یہاں بلا الفاظ شہادت ہی وارد ہوا ہے اور فرق کا کوئی قائل نہیں، تو وہی کلمہ طیبہ کی ترکیب بن جائے گی اور اُس کا ثبوت ان صحیح روایات سے بھی نکل آئے گا۔

(۱) جس نے لا الہ الا اللہ کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ (۲) اپنے ایمان کو تازہ بہ تازہ کرتے رہو لا الہ الا اللہ کہہ کہہ کر

(۳) لا الہ الا اللہ جنت کی کنجی ہے۔

کلمہ طیبہ اور سلف کی تصریحات و کنایات

اس سلسلہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تفسیری روایت کلمہ طیبہ کے لئے کافی حجت بن سکتی ہے:

عن ابن عباس فی قوله تعالى (مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ) شهادة ان لا اله الا الله
(كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) وهو المؤمن (أَصْلُهَا ثَابِتٌ) يقول لا اله الا الله في قلب
المؤمن (وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) يقول يرفع بها عمل المؤمن الى السماء.

(تفسیر ابن کثیر)

ترجمہ: حضرت ابن عباس نے قول قرآنی مثل کلمۃ طیبۃ کی تفسیر فرمائی ہے شہادۃ لا اله الا اللہ سے، اور شجرۃ طیبۃ کی مومن سے اور اصلہا ثابت کی قول لا اله الا اللہ سے جو قلب مومن میں ہو، اور فرعہا فی السماء کی اس سے کہ اس کلمہ کی بدولت مومن کا عمل آسمانوں کی طرف اٹھایا جائے گا۔
یہاں کلمہ طیبہ تو شہادۃ ان لا اله الا اللہ کو کہا گیا ہے اور اس کی اصل لا اله الا اللہ کو بتلایا گیا ہے، جو بطریق اولیٰ کلمہ طیبہ ہے، جب کہ اس کی فرع تک کلمہ طیبہ ہے، جیسا کہ ابھی ثابت ہو چکا ہے۔ اور تسمیہ کلمہ کے باب میں اس کی تقریر گزر چکی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں کلمہ طیبہ اور اس کی اصل سے صرف کلمہ تہلیل ہی مراد نہیں بلکہ دونوں جگہ پورا پورا کلمہ مراد ہے۔ جیسا کہ ابن کثیر کی اس باب کی دوسری روایات سے واضح ہے۔

اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اس روایت میں راوی نے اختصار سے کام لیا ہے جیسا کہ راویوں کی اس عادت کا ذکر صاحبِ مرقات کی صریح عبارت سے پیش کیا جا چکا ہے۔ اور یہ ظاہر ہی ہے کہ تہلیل با شہادت کے ساتھ کلمہ رسالت بھی با شہادت ہی ملایا جائے گا، کیونکہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں کہ ایک جملہ با شہادت ہو اور ایک بے شہادت، پس صورتِ ثانیہ وہی کلمہ طیبہ کی ہو جائے گی۔ اس لئے حضرت ابن عباس کے قول سے بھی کلمہ طیبہ کا ثبوت نکل آیا۔

ممکن ہے کہ حضرات مانعین کلمہ طیبہ کے نزدیک اس روایت کی رو سے صرف اشہد ان لا

الہ الا اللہ پڑھنا تو جائز ہو اور کلمہ رسالت کی شہادت ادا کرنا ممنوع ہو، کیونکہ یہاں کلمہ رسالت با شہادت مذکور نہیں اور ان کے اصول پر جو مذکور نہ ہو وہ منفی کے حکم میں ہو کر ناجائز ہوتا ہے۔ لیکن اگر وہ دوسری روایات کی رو سے اس روایت میں بھی کلمہ رسالت با شہادت بڑھا کر کلمہ شہادت کی تکمیل کر سکتے ہیں تو اسی روایت میں اصلہا ثابت کے تحت لا الہ الا اللہ کے ساتھ دوسری روایات اور اصول کی مدد سے محمد رسول اللہ ملا کر کلمہ طیبہ کی تکمیل کر لینے میں ان کے لئے آخر کون سی چیز مانع ہے؟ اندریں صورت قول صحابی سے بھی بنام اصل ثابت کلمہ طیبہ کا ثبوت نکل آیا اور اسی انداز سے نکلا جس انداز سے اس روایت سے حضرات مانعین کلمہ شہادت کا ثبوت نکال سکتے تھے۔ پھر حضرت ابن عباس کے شاگرد رشید حضرت طاؤس کی تصریح سے بھی کلمہ طیبہ کا اثبات ہوتا ہے، جو انہوں نے القول الثابت کی تفسیر کرتے ہوئے پیش کی ہے اور جس کو حافظ ابن کثیر نے بایں الفاظ روایت فرمایا ہے:

وقال عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاؤس عن ابيه يُثَبِّتُ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَفِي
الْآخِرَةِ الْمَسْئَلَةُ فِي الْقَبْرِ. (ابن کثیر ج ۴ ص ۵۶۸)

ترجمہ: اور عبد الرزاق معمر طاؤس کے بیٹے سے اور وہ اپنے باپ طاؤس سے اس آیت کے بارے میں ”اللہ ثابت قدم رکھے گا ایمان والوں کو قول ثابت کے ساتھ دنیا کی زندگی میں“ تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دنیا میں یہ ثابت قول ”لا الہ الا اللہ“ کہنا ہے، اور آخرت میں یہ ثابت قدمی قبر میں یہ کلمہ فرشتوں کے سوال کے جواب میں پیش کر دینا ہے۔

اس روایت سے قول ثابت کی تفسیر لا الہ الا اللہ ثابت ہوتی ہے اور ادھر آیت کریمہ میں اس قول ثابت کا ظرف دنیا اور آخرت (قبر) دونوں کو قرار دیا گیا ہے جیسا کہ فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة سے ظاہر ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قبر میں میت سے اسی قول ثابت کا سوال کیا جائے گا اور وہ جواب میں یہی قول ثابت پڑھ کر ملائکہ سوال کو مطمئن کر سکے گا۔

ادھر دوسری صحیح روایات سے (جن کو حافظ ابن کثیر کی بسط و تفصیل سے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے) یہ ثابت ہے کہ قبر میں میت سے صرف لا الہ الا اللہ ہی کا سوال نہیں ہوگا، بلکہ پورے کلمہ کے

بارے میں پوچھا جائیگا، جس میں محمد رسول اللہ بھی شامل ہے، اور وہ جواب میں پورا ہی کلمہ پڑھے گا۔ ان روایات کو طاؤس کی تفسیر کے ساتھ ملانے سے قولِ ثابت کے معنی پورے کلمہ کے نکل آتے ہیں اور وہی کلمہ طیبہ ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ بن جاتا ہے۔ ورنہ اگر قولِ ثابت تنہا کلمہ تہلیل کو قرار دے کر صرف اسی کو میت کا جواب قرار دے دیا جائے تو ان تمام صحیح روایات کا خلاف لازم آئے گا، جن میں میت کا جواب پورا کلمہ ٹھہرایا گیا ہے۔ اس لئے روایات کو تصادم سے بچانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ طاؤس کی روایت میں بھی قولِ ثابت سے پورا ہی کلمہ مراد لیا جائے نہ کہ صرف ”لا الہ الا اللہ“ اور کہا جائے کہ طاؤس یا ان کے راویوں نے حسبِ عادتِ رواۃ اختصار سے کام لیتے ہوئے قولِ ثابت کے جزءِ اول یعنی کلمہ تہلیل کی نقل پر اکتفا کیا ہے جو پورے کلمہ کا سرنامہ ہے، اور اُس سے عادتاً و عرفاً پورا ہی کلمہ مراد لیا جاتا ہے، اور وجہ اختصار ظاہر ہے کہ رواۃ کو اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ ملت میں لوگ اتنے غبی اور غافل نہیں ہیں کہ اس کلمہ طیبہ کے جزءِ اول سے جزءِ ثانی تک نہ پہنچ سکیں گے یا اس کی نفی اور ابطال پر آمادہ ہو جائیں گے۔

بہر حال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے تو کلمہ طیبہ کا ثبوت بضمن کلمہ شہادت نکلا تھا اور حضرت طاؤس کی روایت سے مستقل طور پر بلا واسطہ خود اصل کلمہ ہی کا ثبوت نکل آیا۔ پس قولِ صحابی (ابن عباسؓ) اور قولِ تابعی (طاؤسؓ) سے بھی کلمہ طیبہ کا اثبات ہو گیا اور صحابی اور تابعی بھی کلمہ طیبہ کے مدعی نکلے۔

اس پر بھی حضرات مانعین کلمہ طیبہ کا یہ فرمانا کہ کلمہ طیبہ بے اصل محض ہے، جس کے ثبوت کے لئے قولِ صحابی تک بھی پیش نہیں کیا جاسکتا، اندازہ کر لیا جائے کہ کس حد تک قابلِ توجہ ہونا چاہئے۔ نیز اسے ہم قولِ صحابی کے لفظ سے اس لئے پیش کر رہے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ اثرِ صحابی ہے۔ ورنہ ثبوت کلمہ طیبہ کے سلسلہ میں جو سات روایتیں کنز العمال سے پیش کی گئی ہیں، بہر حال وہ بھی تو ہم تک صحابہ ہی کی معرفت پہنچی ہیں۔ پس اگر یہ صحیح ہے کہ حدیثِ رسول کو روایت کرنے والا صحابی اس کا منکر نہیں ہوتا بلکہ پیغمبر کے بعد قائلِ اول اور مؤمنِ اول ہوتا ہے، تو ان سات حدیثوں کے اولین رواۃ یعنی حدیث نمبر ایک کے راوی ابن عباسؓ، دوم کے ابی الحمرؓ، سوم کے عمر بن الخطابؓ، چہارم

کے حضرت جابرؓ، پنجم کے انس بن مالکؓ، ششم کے عبادۃ ابن صامتؓ اور ہفتم کے حضرت سلمان فارسیؓ، کیا اپنے روایت کردہ مضمون کے خود قائل نہ ہوں گے؟ اور جب ہوں گے تو جہاں کلمہ طیبہ کا ثبوت سات مرتبہ کلام رسول سے ہوا، وہیں سات صحابہ کے اقوال سے بھی ہوا۔ اور یوں بالاستقلال اثر ابن عباسؓ پیش نظر کر ہی دیا گیا ہے، اس لئے کسی جہت سے بھی یہ دعویٰ درخور اعتبار باقی نہیں رہتا کہ کلمہ طیبہ کا ثبوت کسی صحابی کے قول تک سے نہیں دیا جاسکتا۔ گو حدیث رسول کے بعد قول صحابی کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی تاہم بطور اتمام حجت قول صحابی بھی عرض کر دیا گیا بلکہ اقوال صحابہ پیش کر دیئے گئے۔

اب صحابہ و تابعین کے بعد متقدمین کے کلام پر نظر ڈالی جائے تو اس سے بھی کلمہ طیبہ کا ثبوت کافی وضاحت کے ساتھ مل جاتا ہے۔ حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں ابوالعالیہ سے نقل کیا ہے:

فلا تزول قدم العبد بين يدي الله حتى يُسأل عن مسألتيْن ماذا كنتم

تعبدون؟ وماذا اجبتم المرسلين؟ فجواب الاول بتحقيق لا اله الا الله معرفة

واقراراً وعملاً، وجواب الثانية بتحقيق ان محمداً رسول الله معرفة واقراراً

وانقياداً وطاعة۔ (زاد المعاد ج ۱ ص ۳)

ترجمہ: بندہ اللہ کے سامنے سے ہل نہیں سکے گا جب تک کہ وہ دو سوالوں کا جواب نہ دے دے گا،

ایک یہ کہ دنیا میں تمہاری عبادت کیا تھی؟ دوسرے یہ کہ تم نے رسولوں کو کیا جواب دیا؟ پہلی بات کا جواب

”لا اله الا الله“ کی تحقیق و اثبات ہوگا بلحاظ معرفت و اقرار اور عمل کے، اور دوسری بات کا جواب ”محمد رسول

الله“ کی تحقیق و اثبات ہوگا بلحاظ معرفت و اقرار انقیاد و طاعت کے۔

حافظ ابن قیم نے اس میں شہادت کا لفظ دونوں کلموں میں سے کسی کے ساتھ بھی ذکر نہیں کیا

صرف ”لا اله الا الله محمد رسول الله“ کی تحقیق و اثبات کو نجات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ان

دونوں حقیقتوں (توحید و رسالت) میں بلحاظ اعتقاد تلازم باہمی ہے اور اس لئے ان کی تعبیروں میں

بھی ایمان و اعتقاد کی حد تک تلازم لفظی کا پایا جانا ضروری ہے کہ دونوں ہی پر نجات کا دار و مدار ہوگا

اور دونوں ہی سے بیک دم سوال واقع ہوگا، جس سے اُن دونوں تعبیروں کا جمع کیا جانا اور بھی ضروری

ثابت ہوتا ہے، تو اس کے حاصل جمع ہی کا نام کلمہ طیبہ ہے، جس سے واضح ہوا کہ ابن قیم اور ابوالعالیہ دونوں کلمہ طیبہ کے قائل ہیں، جس کی ابتدا میں لفظ ”اشہد“ کا استعمال ضروری نہیں۔

ادھر قاضی عیاضؒ اپنی جلیل القدر کتاب شفاء میں آیت کریمہ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ کے تحت میں لکھتے ہیں۔ جس کا ذکر اوپر آچکا ہے:

قِيلَ اِذَا ذُكِّرْتُ ذُكِرْتَ مَعِيَ فِي قَوْلِ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ

وَقِيلَ فِي الْاِذَانِ.

ترجمہ: (ہم نے اے پیغمبر! تیرا ذکر بلند کیا) کہا گیا ہے کہ (اس طرح) کہ جب میرا ذکر کیا جائے

گا تیرا بھی ذکر میرے ساتھ کیا جائے گا قول ”لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ“ میں، اور کہا گیا کہ اذان میں۔

اس سے واضح ہے کہ رفع ذکر کی صورتوں میں سے ایک صورت کلمہ طیبہ ہے اور ایک کلمہ شہادت جو اذان میں آتا ہے۔ پس قاضی عیاض اور ان سے اوپر کے افراد بھی اس کلمہ کے قائل نکلے۔ اس سے جہاں یہ واضح ہوا کہ کلمہ طیبہ سلف کے اقوال سے ثابت ہے وہیں یہ بھی نمایاں ہو گیا کہ سلف و خلف اسے تفسیر قرآن کی حیثیت سے پہچانتے تھے، کیونکہ ابن عباسؓ اور طاؤسؓ نے اسے قول ثابت کی تفسیر کی حیثیت سے پیش کیا۔ ابن قیمؒ نے اسے قرآنی سوالات کے جواب کی حیثیت سے پیش کیا اور قاضی عیاضؒ نے اسے آیت وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ کی تفسیر کی حیثیت سے پیش کیا۔ جس سے واضح ہے کہ یہ سلف اور متقدمین نہ صرف کلمہ طیبہ کو پہچانتے ہی تھے بلکہ مراد قرآن ہونے کی حیثیت سے جانتے تھے۔

کلمہ طیبہ اور اجماع امت

کلمہ طیبہ کے بارے میں اجماع امت آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے، اس ثابت شدہ کلمہ کو امت کے خواص و عوام (قدیماً و حدیثاً) برابر استعمال کرتے چلے آ رہے ہیں، جس کے خلاف قرون امت میں سے کسی ایک فرد کی بھی نکیر و انکار وارد نہیں ہے ورنہ پیش کر دیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ امت کے کسی معمول عام اور مقبول خواص و عوام پر انکار وارد نہ ہونا حکم میں اجماع کے ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب بیعت مروجہ کے (جو مشائخ طریقت میں معمول ہے) سنت ہونے اور

واجب نہ ہونے کے مدعی ہیں۔ اور اس کے عدم وجوب کو محض اس لئے اجماعی فرماتے ہیں کہ تارکِ بیعت پر ائمہ علم میں سے کسی نے رد و انکار نہیں کیا اور نکیر و انکار نہ ہونا اس کے عدم وجوب (کے اجماعی ہونے) کی دلیل ہے۔ ”القول الجمیل“ میں فرماتے ہیں:

فاعلم ان البيعة سنة وليست بواجبة لان الناس بايعوا النبي صلى الله عليه وسلم وتقربوا بها الى الله تعالى ولم يدل دليل على تاثير تاركها ولم ينكر احد من الائمة على تاركها كان كالا جماع على انها ليست بواجبة.

(القول الجمیل فصل دوم)

ترجمہ: جان لو کہ بیعت سنت ہے، واجب نہیں۔ کیونکہ لوگوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی ہے اور اسے عبادت و قربت سمجھا ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں کہ اس کا ترک کرنے والا گنہگار ہے اور نہ ائمہ علم میں سے کسی نے بیعت کے تارک پر نکیر و انکار کیا، تو گویا اجماع ہو گیا اس پر کہ بیعت واجب نہیں۔ اس سے واضح ہے کہ امت کے کسی معمول پر امت اور ائمہ کی طرف سے انکار وارد نہ ہونا اس کے اجماعی ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔ پس کلمہ طیبہ اور اس کے تعامل پر آج تک ائمہ علوم یا ائمہ مذاہب یا خواص و عوام امت میں سے کسی نے کوئی نکیر اور کوئی انکار نہیں کیا، چہ جائیکہ اُسے ممنوع یا ناجائز ٹھہرایا ہو۔ اس سے کلمہ کا وجود اجماعی طور پر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اور:

جس کو ایمان والے اچھا سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی چیز ہے۔

ما راہ المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسنٌ.

کے اصول پر، خواص مومنین ہوں یا عوام مومنین ہر دور اور ہر طبقہ میں اسے بلا نکیر اور بلا شبہ جائز بلکہ قربت و طاعت مانتے چلے آئے ہیں۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اُسے مجمع علیہ کلمہ نہ کہا جائے۔ نیز سب جانتے ہیں کہ اسلامی عقائد کے ثبوت کا دار و مدار تواتر پر ہے۔ لیکن اس ثبوت میں روایت کا تواتر ضروری نہیں ہے، تعامل کا تواتر بھی کافی ہے، جب کہ اس کی بنیاد کتاب میں موجود ہو، کیونکہ اس تواتر کی حقیقی بنیاد امت محمدیہ کے اس عملی تواتر اور مستمر تعامل پر ہوتی ہے، جو مشرق و مغرب میں بلا نکیر پھیلا ہوا ہو اور ہر دور میں وہ چیز متواتر چلی آرہی ہو۔ کسی نے اُس پر انکار نہ کیا ہو اور کسی

دور میں بھی اُس کے خلاف نکیر نہ کی گئی ہو، تو وہ چیز دین سمجھی جائے گی اور بدیہیاتِ دین میں اس کا شمار ہوگا۔ اسی کا نام تواترِ طبقہ یا تواترِ تعامل ہے۔ اور اسی تواترِ طبقہ اور تواترِ عمل کو اجماع بھی کہا جاتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ یہ اجماع کی ایک قسم ہے اور اصولِ دین اور عقائدِ اسلام کا دار و مدار درحقیقت اسی اجماع پر ہے۔

شیخ عبدالعزیز بخاری کشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام میں (جلد ۳ کے ص ۳۶۶ پر) فرماتے ہیں:

ومن انكر الاجماع فقل ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع
اذ المعرفة بالقران واعداد الصلوة والركعات واوقات العبادة ومقادير
الزكاة وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على نقلها. ۱۰

ترجمہ: اور جس شخص نے اجماع کا انکار کر دیا اس نے اپنا دین باطل کر لیا کیونکہ اصولِ دین کا دار و مدار ہی اجماع پر ہے، کیونکہ قرآن کا قرآن پہچاننا یا نمازوں کا عدد یا رکعاتِ نماز کی تعداد یا اوقاتِ عبادت یا زکوٰۃ کے نصاب کی مقداریں وغیرہ صرف اجماعِ مسلمین کی نقل سے حاصل ہوئی ہیں۔

پس ظاہر ہے کہ کلمہ طیبہ قرآن و حدیث اور اقوالِ سلف سے ثابت ہو جانے کے بعد جب کہ امت کے بلا نکیر تعامل و توارث سے قرناً بعد قرن منقول اور معمول ہوتا چلا آ رہا ہے، تو اسے تواترِ طبقہ اور اجماع سے اسی طرح ثابت شدہ اور قطعی مانا جائے گا جیسے خود قرآن کا ثبوت قطعی اور متواتر ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اگر کوئی راوی مزاج انسان آج قرآن کی سند روایت کے فنی اصول پر طلب کرنے لگے، تو اُسے دستیاب نہ ہو سکے گی اور ہو جائے گی تو وہ خبر واحد ہوگی، جس سے قرآن کا قطعی ثبوت نہ ہو سکے گا۔ بجز اس کے کہ اُسے تواترِ طبقہ یا تواترِ تعامل اور اجماعِ امت سے قطعی الثبوت کہا جائے۔ یہی صورت کلمہ طیبہ کی بھی ہے کہ محض روایت و سند سے تو اس کی ہیئتِ ترکیبی خواہ ظنی ہی طور پر ثابت ہو جیسا کہ ثابت ہو گئی، لیکن تواترِ طبقہ اور تواترِ تعامل یا اجماعِ مسلمین سے وہ قرآن کی طرح قطعی الثبوت مانا جائے گا۔

کلمہ طیبہ کے بارے میں امت کا بھی اجماعی تعامل اور طبقاتی تواتر (جس میں کسی ایک دور اور ایک طبقہ کا انکار بھی حائل یا مخل نہیں) پوری ہی امت کے تعامل کی دلیل ہے، جو اوپر سے لے کر

نیچے تک ہو، نہ کہ صرف ایک آدھ طبقہ یا صرف آج ہی کے قرن کے تعامل کی، کیونکہ اگر اوپر سے ایک چیز بلا رد و قدح اسی طرح تسلیم شدہ نہ ہوتی تو بعد کے قرون اس انقیاد اور عدم تذبذب کے ساتھ اس پر تسلیم خم نہیں کر سکتے تھے، اس لئے یہ امت کے قرون مابعد کا تعامل ہی حضرات صحابہ کے تعامل کی بھی کھلی دلیل ہے۔ ورنہ محض سند و روایت سے جیسے آج سے سو سال پہلے کا تعامل بھی حتیٰ کہ حفظ قرآن تک کے بارے میں بھی دستیاب نہیں ہو سکتا ایسے ہی کلمہ طیبہ کے ثبوت کے بارے میں بھی اجماع کی کوئی سند پچاس اوپر کی بھی نہیں مل سکتی بجز اس کے کہ اجماع کو خود سند کہا جائے، بلکہ خود سندوں کے ثبوت کے بارے میں بھی اُسے حجت کہا جائے، اور کوئی چارہ کار نہیں۔

بہر حال تعامل کے سلسلہ میں جب نیچے سے اوپر کی طرف چلا جائے گا تو مشاہدہ سے ابتداء ہو کر قوت یقین پر انتہا ہوگی اور امت کا نچلے طبقوں کا پھیلا ہوا تعامل خود حضرات صحابہ کے تعامل کی مستقل دلیل ہوگا، بشرطیکہ کتاب و سنت میں سند کے ساتھ اس کا کوئی ماخذ موجود ہو، ورنہ یہ اجماعی قوت یقین جس میں ایک بھی شاذ نہ نکلے بلا اوپر کے قطعی تعامل اور یقینی عمل کے پیدا نہیں ہو سکتی، اب اگر ضرورت رہتی ہے تو صرف اس کی کہ اصول شرعیہ میں اس پر کوئی نہ کوئی منشاء ہو، یا کم سے کم وہ مباح الاصل ہی ہو، کیونکہ اگر کوئی بے اصل عمل ہے یا اُس کے خلاف کوئی اصل شرعی موجود ہے، تو اس پر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا کہ وہ اجتماع ضلالت ہوگا۔ اور امت ایسے اجماع سے بنص حدیث بری ہے۔

پس حضرات مانعین کلمہ کی طرف سے تو یہ کہا جاتا ہے کہ کسی ایک صحابی ہی کا عمل کلمہ کے بارے میں دکھلا دیا جائے، اور ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ اس سلسلہ میں کسی ایک صحابی کا انکار یا تا مل ہمیں دکھلا دیا جاوے، جو اس اجماع میں نخل ہو، بلکہ اوپر سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عرض کردہ اصول کی رُو سے ایک نہیں سارے کے سارے ہی صحابہ کا تعامل بالکل اسی طرح موجود ہے، جیسے قرآن کی تلاوت کے بارے میں موجود ہے کہ اگر صحابہ کا عمل روایت و سند کے اصول پر دریافت کیا جائے تو شاید آحاد و افراد ہی کا عمل ثابت ہو سکے گا اور وہ بھی خبر واحد کے درجہ سے آگے نہ بڑھے گا، جو محض ظنی ہوگا لیکن تواتر عمل اور توارث تعامل کے اصول پر دیکھا جائے تو پورے قرن اول کا تلاوت قرآن پر اجماع

ثابت ہو جائے گا، جو قطعیت لئے ہوئے ہوگا۔

پس کلمہ طیبہ کے بارے میں قرونِ مابعد کا اجماع ہی قرونِ سلف کے اجماع کی دلیل اور علامت ہوگا ورنہ کسی چیز پر جو ایک شرعی ماخذ کے ساتھ آئی ہوئی ہو، بلا کھٹکے بلا نکیر اور بلا تردد و تذبذب امت کے خواص و عوام کا اس طرح جمے رہنا اور جمع ہو جانا بغیر سلف کے تعامل اور توارث کے عادتاً دشوار ہی نہیں، محال ہے۔ اس لئے کلمہ طیبہ کے بارے میں صحابہ اور سلف کے عمل کا برملا انکار کر دیا جانا اصولِ تشریع اور فطری روشِ نقل و روایتِ دین سے بے خبری یا بے ذوقی پر ہی مبنی کہا جاسکتا ہے۔

لیکن میں اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ عرض کروں گا کہ اجماعِ امت کے لئے دورِ صحابہ کا اس میں شریک ہونا بھی کوئی ضروری چیز نہیں یعنی اگر کسی مسئلہ پر دورِ صحابہ کے بعد بھی کسی دور میں اجماع منعقد ہو جائے، تب بھی وہ مسئلہ اجماع ہی سے ثابت شدہ مانا جائے گا، کیونکہ اصولِ اجماع کی شرعی جہتیں اس بارے میں مطلق وارد ہوئی ہیں جن میں کسی عصر اور قرن کی قید مروی نہیں۔ اگر عصرِ صحابہ کی قید اس میں بڑھا کر اس کا مطالبہ کیا جائے تو یہ نصوصِ شرعیہ کی تخصیص ہوگی جس کا ہمیں کوئی حق نہیں۔ چنانچہ آیت کریمہ وَجَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا کی تفسیر کرتے ہوئے جو اجماعِ امت کی ایک واضح دلیل ہے، صاحبِ احکام القرآن فرماتے ہیں:

فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْأَجْمَاعَ فِي أَيِّ حَالٍ حَصَلَ مِنَ الْأُمَّةِ فَهُوَ حُجَّةٌ لِلَّهِ

عَزَّوَجَلَّ غَيْرِ سَائِعٍ لَا حَدَّ تَرْكِهِ وَلَا خُرُوجَ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى صِحَّةِ

اجْمَاعِ الصَّدَرِ الْأَوَّلِ فَهِيَ دَالَّةٌ عَلَى صِحَّةِ اجْمَاعِ أَهْلِ الْأَعْيَانِ إِذْ لَمْ

يُخَصَّصَ بِذَلِكَ أَهْلُ عَصَرٍ دُونَ عَصَرٍ..... الخ. (احکام القرآن ج ۵ ص ۷۵)

ترجمہ: اس آیت نے دلالت کی کہ اجماع جس حال میں بھی امت سے حاصل ہو جائے وہ اللہ کی

حجت ہے کسی کے لئے اس کے چھوڑ دینے کی گنجائش نہیں اور نہ اس سے کسی کو خروج کرنا جائز ہے۔ اور اس

آیت نے جہاں قرنِ اول کے اجماع کے صحیح ہونے پر دلالت کی وہیں وہ تمام زمانوں کے اجماع کے صحیح

ہونے پر بھی دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اللہ نے اس آیت میں کسی ایک زمانہ کی دوسرے زمانے سے

تخصیص نہیں فرمائی (کہ فلاں زمانہ کا اجماع تو حجت ہو اور فلاں زمانہ کا نہ ہو)۔

پس اگر کلمہ طیبہ کی صحت و جواز اور ذکر و تکلم پر صحابہ کے بعد بھی اجماع منعقد ہوا ہو اور قرون

ما بعد ہی سے اس کا توارث چلا ہو، تب بھی وہ اسی طرح اجماعی طور پر واجب القبول ثابت ہوگا، جس طرح صحابہ سے چلے ہوئے توارث و تعامل سے ثابت ہوتا۔ محض اس لئے اس جواز میں کلام نہیں کیا جاسکے گا کہ دورِ صحابہ میں اس کا رواج نہیں تھا، یا اس پر صحابہ مجتمع نہ تھے، کیونکہ کسی امر حق پر اجماع امت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ صحابہ ہی سے شروع ہو۔ اور لا تجتمع امتی علی الضلالة (میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی) کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ امت کا یہ اجماع سن ۱ھ ہجری سے شروع ہو کر قیامت کی صبح پر ختم ہو، تو حجت ہے ورنہ نہیں۔ بلکہ امت کے ہر ہر دور اور ہر ہر قرن کے لئے یہ بشارت عام ہے کہ وہ گمراہی پر کبھی جمع نہیں ہوگا، جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ جس دور میں بھی امت مل کر کسی ثابت شرعی پر جمع ہو جائے گی تو وہ یقیناً گمراہی نہ ہوگا بلکہ حق ہوگا اور عند اللہ مقبول و محمود شمار کیا جائے گا۔ ورنہ اگر امت کا کوئی بھی پورا قرن ناحق پر جمع شدہ مان لیا جائے تو کم از کم اس مسئلہ سے حق کو منقطع ماننا پڑے گا، جس کا سلسلہ آگے نہ بڑھ سکے گا اور ظاہر ہے کہ اصولاً کسی حق کے سرے سے گم ہو جانے کے بعد دوبارہ اُسے دنیا میں لانے کا ذریعہ صرف نزولِ وحی ہے، جس میں بعد کے کسی بھی امام کا اجتہاد یا کسی بھی صالح کا الہام بحیثیت حجت شرعیہ کافی نہیں ہو سکتا اور جب کہ ختم نبوت کے بعد نزولِ وحی ناممکن ہے، تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ انقطاع حق کے بعد کے تمام زمانے اس حق سے قیامت تک کے لئے محروم ہو گئے، جو یقیناً حدیث مذکور کے بھی منافی ہے اور صاحبِ شریعت کے اس دعوائے عام کے بھی خلاف ہے کہ میری امت میں ایک طائفہ ہمیشہ حق پر منصور من اللہ رہے گا جسے نہ کسی کا خلاف ضرر پہنچا سکے گا اور نہ کسی کا رسوا کرنا اسے رسوا کر سکے گا، دراصل حالیکہ اس مفروضہ صورت میں نہ کوئی طائفہ حق پر رہا نہ منصور من اللہ رہا، جب کہ امت کا پورا قرن گمراہی پر جمع ہو گیا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس بشارت عامہ کے بھی منافی ہوگا کہ امت کے بہتر فرقوں میں سے فرقہ ناجیہ ہر اس چیز پر قائم رہے گا، جس پر آج میں اور میرے صحابہ قائم ہیں، دراصل حالیکہ مانعین کلمہ کے اصول پر فرقہ ناجیہ اس کلمہ طیبہ کے مسئلہ میں اسوۂ رسول و صحابہ رسول پر قائم نہ رہا، جب کہ پورا قرن اس بارے میں گمراہی پر جمع ہو گیا۔ نیز آیت مذکورہ کے بھی معارض ہوگا کہ وہاں پوری

امت کو امتِ وسط اور سرکاری گواہ کہا جا رہا ہے، جس کی شہادت گمراہ اقوام کے مقدمہ میں معتبر ہوگی، حالانکہ اس مسئلہ میں نہ امتِ وسط رہی نہ سرکاری گواہ ہی، جب کہ امت کا ایک پورا کا پورا طبقہ اور قرن اس باب میں گمراہی پر جمع ہو گیا۔

بہر حال اگر ایک قرن بھی کسی مسئلہ میں گمراہی پر جمع شدہ مان لیا جائے تو پوری امت پر بحیثیت مجموعی ضلالت کا دھبہ آ جاتا ہے، جس سے امتِ مرحومہ کو بڑی شد و مد سے بری ثابت کیا گیا ہے، اس سے یہ نتیجہ صاف واضح نکل آتا ہے کہ امت کا اگر کوئی ایک قرن بھی کسی مسئلہ پر مل کر مجتمع ہو جائے، تو اس کا امر حق ہونا ضروری ہے ورنہ ایک قرن کے ناحق پر جمع ہو جانے سے وہی ساری مذکورہ خرابیاں لازم آ جائیں گی جن سے کتاب و سنت نے امت کی براءت ثابت کی ہے۔

پس اس اصول کی رو سے اگر قرآن کی ان دو آیتوں ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ کی جمع و تالیف یا ملا کر پڑھنے پر (جو خود بھی قرآن کے اطلاق اور احادیث سے ثابت ہے) صدرِ اول کے بعد امت کے کسی ایک قرن نے بھی اجماع کر لیا ہو اور اسے صحابہؓ کے تعامل و اجماع کی دلیل بھی نہ مانا جاوے تب بھی کلمہ طیبہ کی یہ ہیئتِ ترکیبی اور مجموعی کلمہ اجماع ہی سے ثابت شدہ کہلائے گا، جس سے کسی حال میں بھی انکار یا انحراف جائز نہ ہوگا ورنہ ایک قرن کا بھی اُس پر ناجائز طریقہ پر جمع ہو جانا پوری امت کو غیر معتبر ٹھہرا دے گا۔ اب یہ ظاہر ہے کہ مانعین کلمہ تک کے نزدیک بھی جب کہ قرنِ اول کے بعد یہ کلمہ امت میں شائع ہوا اور اتنا ہوا کہ وہ اپنے اور اپنے چند ہم خیالوں کے سوا کسی کو بھی اس کا منکر نہیں دیکھتے تو ان کے نزدیک بھی دو صحابہ کے سوا تمام قرونوں اور زمانوں میں اس کا تعامل جاری رہا اور عدمِ جوازِ ممانعت کا کوئی ایک قول بھی نہ ذخیرہ شریعت میں موجود ہے نہ وہ دکھلا سکتے ہیں، گویا امت کے خواص و عوام کا صحابہ کے سوا اس پر جماؤ ان کے نزدیک بھی تاریخی ہے۔ اور اجماع کے لئے کسی ایک قرن کا اجماع بھی کافی ہے جسے اجماع ہی سمجھا جائے گا، اس لئے صحابہ کے تعامل کے بغیر بھی یہ کلمہ طیبہ اجماع سے ثابت شدہ ٹھہرتا ہے، جس سے مانعین کلمہ کو بھی اصولاً انکار کی گنجائش نہیں رہتی، پھر بھی اُس سے روگردانی کرنا بوجہ خرقِ اجماع اپنے دین کو باطل ٹھہراتا ہے۔

بلکہ اب میں اور ترقی کر کے یہ عرض کروں گا کہ اگر کسی مسئلہ شرعی میں سلف میں سے کسی کا قول

خلاف میں بھی ثابت ہو اور اُس کے باوجود کسی عصر میں اُس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو جائے اور امت کے خواص و عوام مل کر سب اُس پر مجتمع ہو جاویں تب بھی وہ اجماع معتبر ہوگا اور یہ مسئلہ اجماعی ہو کر شرعاً ثابت شدہ بلکہ قطعی مانا جاوے گا۔ اصولِ بزدوی کی حسبِ ذیل تصریح ملاحظہ فرمائیے:

فَقَدْ صَحَّ مِنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ وَأَنَّ أَجْمَاعَ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ مِنَ السَّلَفِ عَلَى بَعْضِ اقْوَالِهِمْ وَفِيمَا لَمْ يَسْبِقِ الْخِلَافُ مِنَ الصَّدَرِ الْأَوَّلِ.

(اصول فخر الاسلام بزدوی علیٰ هامش کشف الاسرار ج ۳ ص ۲۴۷)

ترجمہ: امام محمد سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے (کہ اوپر سے کسی کا بھی خلاف منقول نہ ہونا) اجماع کے لئے شرط نہیں بلکہ اجماع ہر عصر کا اس مسئلہ میں بھی حجت ہے، جس میں سلف سے بعض اقوال خلاف کے بھی موجود ہوں اور اس میں بھی جس میں صدرِ اول سے کوئی خلاف موجود نہ ہو۔

اس اصول کی رُو سے اگر صحابہ میں سے کسی کا قول کلمہ طیبہ کے خلاف بھی پایا جائے (حالانکہ ایسا نہیں) اور پھر بھی بعد والوں کا اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو خواہ ایک ہی عصر کا ہو (حالانکہ یہاں اعصار و قرون کا اجماع ہے) تب بھی وہ نہ صرف ثابت شدہ بلکہ اجماعی مسئلہ شمار ہوگا اور کسی کو اس سے خروج کرنا جائز نہ ہوگا۔

بہر حال کلمہ طیبہ کے جواز بلکہ فضیلت پر پوری امت کا اجماع ہے، جس میں صحابہ بھی شامل ہیں، کیونکہ آخرین کا اجماع اولین کے اجماع کی خود ہی دلیل ہے، جو کلمہ کے قطعی ثبوت کی کھلی علامت ہے، ورنہ کوئی ایک قول کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی یا امام مجتہد یا کسی ربانی عالم وغیرہ کا پیش کیا جاتا جس میں اس کی ممانعت یا عدم جواز کی تصریح ہوتی۔

اور اگر بعد ہی کے کسی ایک عصر کا اجماع مان لیا جائے (جو امر مشاہدہ ہے) تب بھی وہ حکم میں پوری ہی امت کے اجماع کے ہے، جب کہ اگلوں سے تو کوئی انکار یا ممانعت ثابت نہ ہو اور پچھلوں نے بلا نکیر اس کی تلقی بالقبول کر لی ہو، ورنہ ایک عصر کے گمراہی پر جمع ہو جانے سے پوری امت کا عدم اعتبار اور عدم توسط ثابت ہو جائے گا، جو منافی کتاب و سنت ہے۔

اور اگر اگلوں میں سے کسی کا خلاف بھی منقول ہو، اور پھر بھی بعد کے کسی قرن کا اس پر اجماع

ہو جائے تب بھی وہ اجماع ہے، اور اجماع سے ثابت شدہ چیز خالص شرعی چیز ہوتی ہے۔ غرض اجماع کے کسی پہلو کے لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو کلمہ طیبہ ثابت شدہ کلمہ نکلے گا، جس کے خلاف بغاوت اور خروج بطلانِ دین کا ذریعہ ثابت ہوگا۔

بہر حال کلمہ طیبہ جس طرح کتاب اللہ، حدیث رسول اللہ اور اقوالِ سلف سے ثابت ہوا تھا اسی طرح اجماع امت سے بھی ثابت ہو گیا، دراصل حالیکہ اجماع ہی وہ حجت ہے کہ خود قرآن کا قرآن اور حدیث کا حدیث ہونا بھی اُسی سے ثابت ہے، اور اس لئے وہ شانِ حجیت میں دوسری حجتوں سے کم نہیں بلکہ زیادہ ہی ثابت ہوگا، بنا بریں کلمہ طیبہ کا ان مختلف الانواع دلائل سے ثبوت قطعیت کے درجہ سے نیچے نہیں رہتا دراصل حالیکہ مانعین کلمہ کو ابھی اس کے نفسِ ثبوت ہی میں خلجانا ت گذر رہے ہیں۔ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ، وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ۝

دونوں کلموں کے مواقع استعمال کا معیار

ان سات روایات سے جہاں کلمہ طیبہ کا شرعی وجود ثابت ہوا وہیں کلمہ طیبہ اور کلمہ شہادت کے استعمال کا صحیح معیار اور فرق اور مواقع استعمال کی تفصیل بھی واضح ہو گئی اور وہ یہ کہ جب اس کلمہ سے عہد و میثاق اور اعلانِ شہادت مقصود ہوتا ہے تو اس کے دونوں جملوں کو کلماتِ شہادت و اقرار اَشْهَدُ یا اُقِرُّ وغیرہ سے مزین کر کے استعمال کیا جاتا ہے اور جب کلمہ کا قول محض یا تکلم محض یا ذکرِ خالص منظور ہوتا ہے تو اُسے بغیر ان حروفِ روابط کے خالص قرآنی الفاظ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حدیث مکتوب علی العرش اور حدیث تکلم جنتِ عدن وغیرہ کے مطابق جب کہ عرش و جنت مکلف نہ تھے اور ان سے توحید و رسالت کی شہادت لئے جانے کا کوئی موقع نہ تھا، تو یہاں عرش پر لکھ کر اور جنت سے آواز لگوا کر بلا لفظِ شہادت کلمہ کا ذکر اور تذکرہ کرایا گیا، شہادت نہیں دلائی گئی کہ وہ محل عقد و شہادت نہ تھے، البتہ تکلم کرا دیا جانا جس سے ذکر اور تذکرہ مقصود ہو خواہ بزبانِ قال ہو یا بزبانِ حال، غیر مکلفین سے بھی ممکن ہے اور حدیث بُنی الاسلام علی خمسِ شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمدًا رسول اللہ کے مطابق مکلف انسان سے چونکہ عقد و میثاق پیش نظر ہے

اس لئے اُن سے اقرار و شہادت لیا گیا اور کلمہ میں حروفِ شہادت کا اضافہ کر دیا گیا۔

اس سے معیار واضح ہو گیا کہ اعلانِ شہادت کے وقت جب کہ کوئی محلِ شہادت کا موقع بھی ہو، اصل کلمہ پر اَشْهَدُ وغیرہ کا اضافہ کر دیا جانا ضروری ہے، اور جب ذکرِ خالص یا تذکیرِ محض مقصود ہو تو اصل کلمہ کا اظہار کافی ہوتا ہے خواہ کوئی مکلف ہو یا غیر مکلف، کہ قول و تکلم ہر ذی عقل اور غیر ذی عقل سے ممکن ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب کسی کو دائرۂ اسلام میں داخل کرتے ہیں تو چونکہ توحید و رسالت کا اقرار اور عہد و میثاق لینا مد نظر ہوتا ہے، اس لئے کلمہ کے دونوں جملوں کو شہادت کے ساتھ ادا کرایا جاتا ہے اور کلمہ شہادت کی تلقین کی جاتی ہے اور جب محض ذکر اللہ یا ذکرِ وحدانیت و رسالت کے رسوخ کے لئے کلمہ کا تکرار پیش نظر ہوتا ہے تو عموماً مشائخ دین کلمہ طیبہ کی تلقین کرتے ہیں، جس میں ادواتِ شہادت کا اضافہ نہیں کیا جاتا اور آدمی جنت و عرش کی مانند اس قولِ ثابت کی نوشت و خواند میں مصروف اور ذکرِ وحدانیت و رسالت میں مستغرق ہو جاتا ہے، جس سے انسان میں ایک طرف عبادتِ حق کا اور دوسری طرف اطاعتِ پیغمبر کا جذبہ تازہ بہ تازہ ہوتا رہتا ہے۔

چنانچہ مربیانِ نفوس کے یہاں تزکیۂ نفس کے ساتھ رسوخِ ذکر کے یہی دو طریقے رائج رہے ہیں، تکرارِ لسانی جسے ذکر کہتے ہیں اور تکرارِ قلبی جسے استکتاب کہتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خود اپنے بارے میں استحضارِ ذکر کے لئے استکتاب ہی کے طریقہ کا ذکر فرمایا ہے۔

پھر چونکہ ذکر اللہ عموماً خلوت میں ہوتا ہے اور صرف معاملہ مع اللہ ہے، اس لئے اصل کلمہ کا تکرار ہی کافی ہوتا ہے، شہادت وغیرہ کی ضرورت نہیں پڑتی، اور اعلانِ اعتقاد چونکہ عموماً جلوت میں ہوتا ہے اور معاملہ مع الخلق ہے، اس لئے حروفِ اقرار و شہادت وغیرہ ادا کرنے ضروری ہوتے ہیں تاکہ اس پر احکامِ دنیا و آخرت دونوں مرتب ہو سکیں، پس کلمہ شہادت معاملاتی کلمہ ہے اور کلمہ طیبہ عباداتی کلمہ ہے۔ اور یوں دونوں کا استعمال ممکن ہے۔

ان تمام فروق اور اوضاعِ کلمہ کو نظر انداز کر کے کلمہ طیبہ کو خواہ مخواہ مورِ طعن بنا کر ایک محاذِ قائم کر دیا جانا اور عوام کو محض اس تخیل سے کہ چونکہ صحابہ سے اس کا تکلم عام طور سے منقول نہیں یا اکثر

روایات میں عموماً کلمہ شہادت مذکور ہوتا ہے، کلمہ محض مذکور نہیں ہوتا، عوام کو مبتلائے شکوک و اوہام کر دیا جانا آخر کہاں کی دانائی اور ہوش مندی یا تجدیدِ دین کی کونسی قسم ہے؟

مانعین کلمہ کی وجوہ منع و انکار

بہر حال امت نے تو قرآن حکیم کی ان دو آیتوں کو ایک شرعی حق سے جمع کر کے کلمہ واحدہ بنا لینے اور اسے کلمہ طیبہ یا قول ثابت با اصل ثابت کا نام دینے میں ایک جائز چیز پر عمل کیا ہے، جس کے لئے نہ صرف شرعی سکوت کے ماتحت اباحتِ اصلیہ اور قواعد شرعیہ کی عدم مخالفت ہی پر تکیہ کیا (گو اس کے جواز کے لئے یہ بھی کافی تھا) بلکہ مثبت دلائل دیتے ہوئے اطلاقِ قرآنی سے اس کا مدلول قرآنی اور مرادِ ربانی ہونا، پھر آیات و روایات کے تقاضوں اور شرعی نظائر کی تائید سے اس کی جمع و تالیف کا جواز بلکہ ضرورت، پھر متعدد قوی، ضعیف حدیثوں اور صحیح و حسن روایات سے بتصریح و کنایہ اُس کا ثبوت، پھر سلف کے اقوال سے اس کی تائید، پھر امت کے خواص و عوام کے بلا تکلیف تعامل اور توارث سے اس کا معروف شرعی ہونا واضح کر دیا، جس کے خلاف نہ کوئی آیت ہے نہ روایت، نہ کسی صحابی کا قول ہے اور نہ خواص و عوام امت میں سے کسی کا انکار، اس لئے مثبتین کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے اتنی غیر معمولی جہتیں کافی سندِ جواز ہیں، جو اس کلمہ کو شرعی کلمہ ثابت کر دینے کے لئے کفایت کرتی ہیں۔

لیکن مانعین کلمہ کے پاس آخر وہ کونسی ایسی سندِ منع موجود ہے، جس سے ان کے زعم کے مطابق اس کلمہ کا بے اصل اور اختراعِ جہلاء ہونا ثابت ہو جاتا ہو؟ ان کے لئے مناسب تھا کہ کلمہ طیبہ کے جواز کے خلاف کوئی آیت کوئی حدیث یا کسی صحابی کا قول یا سلف و خلف میں سے کسی راسخ فی العلم کا مقولہ بطورِ سندِ منع پیش کرتے، جس میں اس کلمہ یا اس کی ہیئت ترکیبی کو ناجائز یا ممنوع بتلایا جاتا، یا کم از کم اس کی ترکیب لفظی ہی کو غیر فصیح کہا جاتا، نہ یہ کہ قائلین کلمہ کو بزعم خود دلیل سے عاری کہہ دینا ہی اپنے صاحبِ دلیل ہونے کی علامت سمجھ لی گئی اور محض اپنے ایک تخیل ہی کو کافی سندِ منع خیال کر کے پوری امت کے خلاف ایک محاذ قائم کر دیا گیا اور کوئی ایسی حجت پیش نہیں کی گئی جو قرآنی اطلاق کو

منسوخ کر کے نیز احادیث، اقوالِ سلف اور توارثِ امت کو بے اثر قرار دے کر کلمہ طیبہ کی ان دو آیتوں کے اتصالِ تام کی تقدیر ناجائز ثابت کر دیتی۔

اگر ان حضرات نے کچھ چیز بطور سندِ منع پیش بھی کیں تو وہ قرآن کے اطلاق یا احادیث و تعامل کو تو کیا منسوخ کرتیں خود بھی مثبت قسم کی نہیں، جن میں کلمہ طیبہ کے خلاف کوئی مثبت حکم موجود ہو، جو اسے ناجائز ثابت کرے یعنی مثبت طریق پر کسی شرعی ممانعت دکھانے کے بجائے منفی طریق پر عدمِ ذکر کی کچھ روایتیں پیش کر دیں، جن سے کلمہ طیبہ کی ممانعت یا عدمِ جواز کا کوئی تعلق نہیں۔

ناقدین کلمہ طیبہ کی منطق

۱۔ مثلاً یہ کہا کہ احادیث میں جہاں بھی یہ کلمہ آیا ہے تو وہاں صرف ”لا الہ الا اللہ“ مذکور ہوا ہے، ”محمد رسول اللہ“ مذکور نہیں۔ لہذا ان دونوں کلموں کو ملا کر پڑھنا اور کلمہ واحدہ کہنا ناجائز۔ سبحان اللہ! ساری دنیا جانتی ہے کہ عدمِ ذکرِ عدم کو مستلزم نہیں ہوتا اور عدمِ ذکر کے معنی دنیا میں کہیں بھی نفی اور ممانعت کے نہیں ہوتے، یعنی اگر ان احادیث میں کلمہ رسالت (محمد رسول اللہ) مذکور نہیں تو یہ اس کی دلیل کب ہے کہ وہ کلمہ طیبہ کے جزءِ ثانی کی حیثیت سے ثابت بھی نہیں، مانا کہ ان روایات میں یہ جملہ ثانیہ مذکور نہیں، لیکن اس کی نفی اور ممانعت بھی تو مذکور نہیں، جس سے اس کا ”لا الہ الا اللہ“ کے ساتھ ملا کر پڑھنا ممنوع ثابت ہو۔ پس اگر یہ عدمِ ذکر آپ کے زعم میں عدمِ جواز کا مقتضی ہے، تو عدمِ ذکرِ ممانعت اسی اصول پر اس کے جواز کا مقتضی ہونا چاہئے، اس لئے ان احادیث سے اگر آپ کے زعم کے مطابق سندِ منع نکل سکتی ہے، جو محض خیالی ہے، تو انہی احادیث سے سندِ جواز بھی نکل سکتی ہے، جو واقعی بھی ہے اور تحتِ اصول بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں جانبِ مخالف کا اتنا احتمال بھی بطلانِ استدلال کے لئے کافی ہے۔

پس ایسی احتمالی چیزوں سے کلمہ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کا عدمِ جواز ثابت کرنا نئی قسم کی منطق اور انوکھی قسم کا استدلال ہے۔ بہر حال اور روایتوں کا کلمہ رسالت کی نفی سے کوئی دور کا بھی تعلق نہیں کہ انہیں سند کے طور پر پیش کیا جائے۔

۲۔ دوسری سند منع یہ پیش کی گئی ہے کہ احادیث میں جہاں بھی توحید و رسالت کے یہ دونوں جملے ملا کر لائے گئے ہیں، بلا شہادت ملے ہوئے نہیں ملتے۔ غور کیا جائے تو یہ سند بھی غیر مستند ہے، کیونکہ اس سے کلمہ شہادت کا ثبوت نکلتا ہے، کلمہ طیبہ کی نفی نہیں نکلتی۔ پس جیسے احادیث کلمہ تہلیل میں جملہ رسالت کا مذکور نہ ہونا اس کی نفی کی دلیل نہ تھا، ایسے ہی کلمہ شہادت کی حدیثوں میں کلمہ شہادت کا مذکور ہونا کلمہ طیبہ کی نفی کی دلیل نہیں ہو سکتا۔

نیز یہ دعویٰ کرنا کہ احادیث میں کلمہ تہلیل کے ساتھ کلمہ رسالت ملا ہوا کہیں بھی نہیں پایا جاتا یا ملا ہوا پایا بھی جاتا ہے تو بلا شہادت کے کہیں نہیں پایا جاتا، علی الاطلاق غلط ہے، جب کہ ہم نے متعدد حدیثیں کلمہ طیبہ کے بارے میں پیش کر دی ہیں اور ان کی صحت و ضعف پر اصولی حیثیت سے کافی روشنی بھی ڈال دی ہے۔

رہا یہ سوال کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اکثر و بیشتر احادیث میں پورا کلمہ بصورت شہادت ہی مذکور ملتا ہے اور بلا شہادت جب ذکر آتا ہے تو اکثر روایات میں صرف کلمہ تہلیل کا آتا ہے، محمد رسول اللہ کا ذکر نہیں ہوتا، سو اس کی یہ وجہ نہیں کہ پورا کلمہ صرف کلمہ شہادت ہے اور وہی جائز بھی ہے، اور کلمہ طیبہ کلمہ ہی نہیں، یا وہ ناجائز ہے، کیونکہ اگر بلا شہادت کلمہ کا تکلم ناجائز ہوتا تو اس کے ایک جزء میں بھی ہوتا یعنی ”لا الہ الا اللہ“ کہنا بھی جائز نہ ہوتا حالانکہ وہ جائز اور ثابت ہے، تو پھر دوسرا جملہ بلا شہادت کہنا کیوں ناجائز ہے؟ اور ان دو جائز جملوں کا جمع کیا جانا آخر کیوں ناجائز ہوتا؟ نیز اگر بلا شہادت یہ کلمہ ناجائز ہوتا تو عرض کردہ آیات و روایات اور اقوالِ سلف و غیرہ سے اس کا صریح ثبوت کیسے مل جاتا جو ابھی پیش کیا گیا ہے۔ بلکہ حقیقی وجہ یہ ہے کہ بلا شہادت جن احادیث میں کلمہ تہلیل بغیر جملہ ”محمد رسول اللہ“ کے آیا ہے، وہ عموماً ذکر اللہ کی احادیث ہیں، جن میں ”لا الہ الا اللہ“ بطور ذکر اللہ کے لایا گیا ہے نہ کہ بطور اعتقادی رکن کے، جس پر ایمان لانے کی دعوت دی جا رہی ہو۔ چنانچہ تہلیل کے ذکر کی فضیلت بیان کرتے ہوئے ”افضل الذکر لا الہ الا اللہ“ فرمایا گیا، جس کے ساتھ کلمہ رسالت مذکور نہیں، یا کلمہ تہجد کی روایات میں جو خالص ذکر اللہ کی روایات ہیں، ”سبحان اللہ“ ”الحمد للہ“ اور ”اللہ اکبر“ کے ساتھ صرف ”لا الہ الا

”اللہ“ مذکور ہوتا ہے یا ”لا الہ الا اللہ مخلصین لہ الدین“ میں صرف کلمہ تہلیل مذکور ہوا ہے کلمہ رسالت کا ذکر نہیں آیا۔

سو اس قسم کی تمام روایات میں کلمہ تہلیل کا بلا شہادت منفرداً آنا اس لئے نہیں کہ کلمہ طیبہ کی ترکیب ناجائز تھی، اس لئے ”محمد رسول اللہ“ اس میں شامل نہیں کیا گیا، بلکہ اس لئے ہے کہ یہاں اس کی شان ذکر اللہ پیش نظر ہے، اور اس شان کے ساتھ کلمہ رسالت یا بیان رسالت کا کوئی جوڑ ہی نہیں کہ اسے ذکر کیا جاتا، پس بلا شہادت کلمہ تہلیل کے ساتھ کلمہ رسالت کا مذکور نہ ہونا علی الاطلاق اس کے مذکور نہ ہو سکنے کی دلیل نہیں، بلکہ صرف اس کی دلیل ہے کہ دائرہ ذکر اللہ اور ذکر اعتقاد میں تہلیل کے ساتھ جملہ رسالت جمع نہیں ہوتا، نہ اس کی دلیل کہ رکن ایمان کی حیثیت سے بھی وہ جملہ توحید کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، جب محض ذکر اعتقاد مقصود ہو۔

پس ذکر اللہ کے دائرہ میں ”لا الہ الا اللہ“ کی وہی حیثیت ہوگی جو سبحان اللہ اور الحمد للہ اور اللہ اکبر کی ہے، کہ جیسے ان کلمات تسبیح و تحمید و تکبیر کے ساتھ ”محمد رسول اللہ“ کا کلمہ مذکور نہیں ہوتا، ایسے ہی کلمہ تہلیل کے ساتھ بھی وہ مذکور نہ ہوگا کہ یہاں بیان اعتقاد یا شمار ارکان ایمان مقصود نہیں، جو کلمہ رسالت کا ذکر ضروری ہو، صرف ذکر اللہ مقصود ہے۔ یہ علی الاطلاق اس کے جمع نہ ہو سکنے یا مذکور نہ ہو سکنے کی دلیل نہیں کہ ان روایات سے کلمہ طیبہ کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جائے۔ یہ بعینہ ایسا ہی ہے کہ جیسے ذکر الرسول کے کلمات مثل درود شریف وغیرہ کے ساتھ ذکر اللہ کے کلمات ”لا الہ الا اللہ“ اور ”سبحان اللہ“ اور ”الحمد للہ“ وغیرہ مذکور نہیں ہوتے، سو جیسے یہ ان کے مذکور نہ ہو سکنے یا ناجائز الاتصال ہونے کی دلیل نہیں ایسے ہی ذکر اللہ کے کلمات کے ساتھ ذکر الرسول کے کلمات کا مذکور نہ ہونا بھی ان کے علی الاطلاق مذکور نہ ہو سکنے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب بطور رکن اعتقاد کے ”لا الہ الا اللہ“ کہیں گے، جس سے اعلان توحید منظور ہوگا، تو ساتھ ہی بطور رکن ایمان ”محمد رسول اللہ“ بھی کہیں گے، جس سے اظہار اعتقاد رسالت منظور ہوگا۔ یہاں تفریق جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ حیثیت ذکر اللہ کی نہیں بلکہ ذکر اعتقاد کی ہے اور اعتقاداً ایک کو دوسرے سے جدا کرنے میں ہم مجاز نہیں ہیں۔

سواگر بطور رکن ”لا الہ الا اللہ“ کہنا بلا شہادت جائز ہے اور بلاشبہ بنص قرآن جائز ہے، تو ”محمد رسول اللہ“ بھی اسی طرح رکنِ ایمان ہے، اسے بھی بلا شہادت اس کے ساتھ ملا کر کہنا جائز ہے۔ پھر بھی اگر کسی روایت میں جو بسلسلہ اعتقاد وارد ہوئی ہو صرف ”لا الہ الا اللہ“ بلا کلمہ رسالت مذکور ہو جیسے:

لا الہ الا اللہ مفتاح الجنة.

(یا) من قال لا الہ الا للہ دخل الجنة.

(یا) من قالها حرم اللہ علیہ النار۔ (وغیرہ)

ترجمہ: لا الہ الا اللہ جنت کی کنجی ہے۔

جس نے لا الہ الا اللہ کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔

جس نے لا الہ الا اللہ کہا اس پر اللہ جہنم کی آگ حرام فرمادے گا۔

تو یہ بلاشبہ راوی کا اختصار ہے (جیسا کہ ملا علی قاری کی تصریح اس بارے میں ہم نقل کر چکے ہیں) ورنہ کوئی بھی از روئے اصولِ شرع ان روایتوں سے یہ سمجھنے کا مجاز نہیں کہ بلا اقرار رسالت محض اقرارِ توحید سے نجات یا داخلہ جنت یا حرمتِ جہنم ہو جائے گی۔

ایک بے دلیل دعویٰ

رہا یہ دعویٰ کہ جب بکثرت احادیث میں جہاں بھی یہ دونوں جملے ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ ملا کر ذکر کئے گئے ہیں وہاں عموماً بصورتِ شہادت ہی مذکور ہوئے ہیں، تو یہ اسی کی کھلی دلیل کہی جاسکتی ہے کہ ان دونوں جملوں کا ملنا صرف بصورتِ شہادت ہی جائز ہے، بلا شہادت جائز نہیں۔ گویا حقیقی کلمہ صرف کلمہ شہادت ہو اور کلمہ طیبہ کوئی ثابت شدہ کلمہ ہی نہ ہو۔

سو یہ ایک بے دلیل دعویٰ ہے کیونکہ کسی مذکور شے سے غیر مذکور شے کی نفی اور عدمِ جواز پر استدلال کیا جانا دلیل ہی نہیں کہ اس پر تنقید ضروری ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ مذکور نہ ہونا خود تو کوئی توجیہ یا استدلال ہے ہی نہیں جسے دلیل کہا جائے۔ دلیل مثبت ہوتی ہے اور عدمِ ذکر منفی چیز ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اس غیر مذکور کے مذکور نہ ہونے کی جو وجہ بھی بیان کی جائے گی وہ اس نقل و روایت

میں تو ہوگی نہیں، کیونکہ نقل و روایت تو سرے سے اس غیر مذکور شے ہی سے تعرض نہیں کرتی، چہ جائیکہ وہ اس کے عدم ذکر کی وجہ پر روشنی ڈالے، یعنی وہاں اصل دعویٰ ہی مذکور نہیں، اس کی دلیل تو کیا مذکور ہوتی، ورنہ اگر یہ چیزیں نص میں مذکور ہوتیں تو انہیں غیر مذکور ہی کیوں کہا جاتا۔

پس اس صورت میں غیر مذکور کے عدم ذکر کی یہ توجیہ منقول ہونے کے بجائے محض ذہنی اور خیالی توجیہ ہوگی جسے اپنا وجدان یا تخیل کہہ کر تو نقل کیا جاسکتا ہے، لیکن اسے نقل و روایت کے سر تھوپ کر سامنے نہیں لایا جاسکتا۔ اس لئے کلمہ شہادت کی روایات سے کلمہ طیبہ کی نفی پر استدلال نہیں محض خیال ہے، جس کا روایت سے کوئی تعلق نہیں۔ بہر حال کلمہ شہادت کی روایات میں غیر مذکور حصہ یعنی محض کلمہ طیبہ خود بھی غیر مذکور ہے اور اس کے عدم ذکر کی وجہ بھی غیر مذکور ہے، اس لئے کلمہ شہادت مذکور ہو کر اس غیر مذکور کی نفی یا عدم جواز سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کہ اسے کلمہ طیبہ کی نفی کے لئے بطور دلیل پیش کیا جاسکے۔

اندریں صورت ان روایات میں توحید و رسالت کو ملا کر عموماً بصورت شہادت لائے جانے کی یہ وجہ نہیں کہ اس کلمہ کی ترکیب بلا شہادت ناجائز یعنی کلمہ طیبہ ممنوع ہے، بلکہ حقیقی وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت کے الفاظ کلمہ طیبہ پر لگ جانے سے یہ کلمہ عقیدہ توحید و رسالت کے عہد و میثاق پر مشتمل ہو جاتا ہے۔ اور عہد و میثاق کے موقع پر توحید و رسالت میں فرق جائز نہیں، کیونکہ جیسے توحید کی شہادت ضروری ہے ویسے ہی رسالت کی بھی ضروری ہے، اور جیسے شہادت توحید مدارِ نجات ہے ایسے ہی شہادت رسالت بھی مدارِ نجات ہے، ورنہ اس کے بغیر دین کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔

پس شہادت کی صورت میں دونوں جملوں کا جمع کیا جانا اس لئے نہیں کہ بلا شہادت یہ جمع ناجائز ہے، بلکہ محض اس لئے ہے کہ بصورت شہادت توحید و رسالت میں فرق جائز نہیں کہ ایک جملہ پر اَشْهَدُ لگے اور ایک پر نہ لگے، جس کی بنیاد یہ ہے کہ شہادت خود ہمارا فعل ہے اور ہم اپنے ایمانی اور اعتقادی فعل سے خدا و رسول میں تفریق کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ بخلاف کلمہ طیبہ کے جب کہ اس میں شہادت کے الفاظ نہ ہوں کہ وہ اصول محض اور ذکر اللہ ہے ہمارا فعل نہیں، سو ذکر اللہ کی حیثیت سے اُس کے دونوں جملوں میں تفریق ہو سکتی ہے کہ مثلاً ذکر اللہ کے دائرہ میں تو ”لا الہ الا اللہ“ کے

ساتھ ”محمد رسول اللہ“ مذکور نہ ہو اور ذکر الرسول کے دائرہ میں ”محمد رسول اللہ“ کے ساتھ ”لا الہ الا اللہ“ مذکور نہ ہو۔ البتہ بیان اعتقاد اور اعلانِ اساسِ نجات کی حیثیت سے اس میں تفریق جائز نہ ہوگی بلکہ توحید و رسالت دونوں کو جمع کر کے ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ کہا جائے گا۔

حاصل یہ نکلا کہ کلمہ شہادت میں تو صرف ایک ہی حیثیت ہے اور وہ عہد و میثاق کی ہے، جس میں توحید و رسالت کے مابین تفریق جائز نہیں، اس لئے عموماً شہادت کے ساتھ یہ توحید و رسالت کے دونوں جملے ملے ہوئے ہی مذکور ہوتے ہیں، شاذ و نادر اگر کہیں جملہ اولیٰ تنہا آیا ہے، تو وہ بلاشبہ راوی کا اختصار ہے، جو بطور سرنامہ کلمہ کے آیا ہے، اور بر بنائے شہرت اُس کے ساتھ دوسرا جملہ بھی عہد و میثاق کی حد تک مراد لیا جانا ضروری ہے، لیکن کلمہ طیبہ کی دو حیثیتیں ہیں ایک ذکر اللہ و ذکر الرسول اور بیانِ اصول کی اور ایک ذکر اعتقاد اور ذکرِ اساسِ نجات کی، پہلی حیثیت میں تفریق جائز ہے، دوسری میں جائز نہیں۔

البتہ اس کلمہ میں چونکہ غالب حیثیت ذکر کی ہے اور ذکر کے دائرہ میں اولین اور حقیقی ذکر ذکر اللہ ہے، ذکر الرسول کا مقام ثانوی ہے (اسی لئے احادیث میں عموماً ذکر اللہ کا باب تو آتا ہے، ذکر الرسول کا عنوان نظر نہیں پڑتا، الا یہ کہ الصلوٰۃ علی النبی یعنی درود شریف کو ذکر الرسول کہا جائے، سو اس میں تنہا محمد رسول اللہ کا جملہ بایں ہیئتِ کذائی ہوتا نہیں) اس لئے عموماً احادیث میں بلا شہادت اگر ملتا ہے تو صرف لا الہ الا اللہ ملتا ہے کہ وہی ذکر اللہ ہے، جملہ رسالت بلا واسطہ ذکر اللہ نہیں ذکر الرسول ہے، اور ذکر الرسول اس کلمہ کے ساتھ مستقلاً مقصود بالذات نہیں بصیغہ درود و سلام مقصود ہے۔ اس لئے عموماً یہ کلمہ رسالت نہ ذکر اللہ کے دائرہ میں آتا ہے نہ ذکر الرسول میں ہی بایں ہیئتِ مستقلاً مقصود ہے، اس لئے لا الہ الا اللہ کے ساتھ دائرہ ذکر میں مذکور بھی نہیں ہوتا، لیکن یہاں بھی اس کے مذکور نہ ہونے کے معنی مطلقاً عدم ذکر یا عدم جواز کے نہیں بلکہ صرف دائرہ ذکر کی حد تک عدم ذکر کے ہیں، اگر دائرہ ذکر کے باہر ہو کر بیانِ اعتقاد یا بیانِ اساسِ نجات کا دائرہ آجائے تو وہ کلمہ طیبہ کے دونوں جز و ملا کر لائے گئے، جیسا کہ ابھی دلالتِ آیات اور روایاتِ حدیث سے ثابت کیا جا چکا ہے۔

پس احادیث کی اس حکیمانہ تقسیم اور عملی صنعت کو جو اصول و قواعد شرعیہ پر مبنی ہے، نفی پر محمول

کر کے کلمہ شہادت کی روایات سے کلمہ طیبہ کی نفی نکالنا بہت ہی نادر قسم کا تفقہ اور صنائع حدیث سے حیرت انگیز بے خبری کی دلیل ہے۔

اندریں صورت جب کہ کلمہ شہادت سے تو کلمہ طیبہ کی نفی نہ نکلے اور اطلاق قرآنی اور اقوال نبوی اور کلام سلف کی تائید سے اس کا مضبوط ثبوت نکل آئے، جیسا کہ ابھی واضح ہوا تو غور کیا جائے کہ مانعین کلمہ طیبہ کے ہاتھ میں کیا رہ گیا، یعنی کلمہ طیبہ کا ثبوت تو انکے دماغوں میں پہلے ہی سے نہ تھا اور اس کی نفی کی نفی اب ہو گئی تو ان کے ہاتھوں میں بجز بے اصل تخیل اور ظن و وہم کے اور کیا باقی رہا؟

کلمہ شہادت اور کلمہ طیبہ

اگر غور کیا جائے تو کلمہ شہادت والی حدیثیں درحقیقت مثبتین کلمہ طیبہ کی دلیلیں ہیں نہ کہ مانعین کی، یعنی یہ کلمہ شہادت خود ہی کلمہ طیبہ کے اثبات کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اس کی نفی کی۔ مانعین کلمہ طیبہ کو خواہ مخواہ ہی یہ شبہ دامن گیر ہو رہا ہے کہ اس میں اُن کے انکار و منع کا کچھ سامان موجود ہے۔ وجہ یہ ہے کہ معترضین اس سے تو انکار کر ہی نہیں سکتے کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ قرآن کی دو آیتیں ہیں۔ اور اس کے وہ خود ہی مدعی ہیں، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں آیتوں کو بصورت کلمہ شہادت جمع فرما کر کلمہ واحدہ قرار دیا ہے، جس کو کلمہ شہادت کہتے ہیں، چنانچہ احادیث صحیحہ اس سے بھری پڑی ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان دونوں آیتوں کو بصورت شہادت جمع اور مرتب فرمانا حرف شہادت یعنی اَشْهَدُ اَنَّ وغیرہ کے تقاضوں سے تو ہو ہی نہیں سکتا کہ یہ نبی کی شانِ رفیع کے بھی خلاف ہے کہ اس کا کوئی فعل شرعی داعیہ کے بجائے لغوی یا نحوی صرفی داعیوں سے ہو۔ نیز یہ کسی اصولِ بلاغت اور کسی صرفی نحوی قاعدہ سے ثابت بھی نہیں کیا جاسکتا کہ حروفِ روابط کے تقاضوں سے خواہ مخواہ بھی جملے جوڑے جائیں ورنہ قلبِ موضوع ہو جائے گا کہ حروفِ روابط اور وسائلِ کلام تو اصل قرار پائیں اور اصل جملے وسیلہ محض ہو کر رہ جائیں۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ اس کلمہ کی یہ جمع و ترتیب بجائے کسی نحوی صرفی ضرورت یا تقاضائے اَشْهَد وغیرہ کے بلاشبہ شرعی تقاضہ سے ہوئی

ہے، جس کی تفصیل ابھی گزری کہ یہ دونوں آیتیں اپنے اپنے معنی (اخلاصِ عبادت اور اتباعِ سنت یا توحید اور رسالت) کے لحاظ سے باہم متلازم تھیں اور ان کا باہم ملایا جانا ہی نفسِ دین کی تشکیل کا ضامن تھا، اسلئے قدرتی طور پر اصل کلمہ کی تشکیل میں ان حروفِ شہادت کا دخل نہیں رہتا بلکہ کلمہ پر ان کا اضافہ مضمون کلمہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے ہو سکتا ہے، خود اصل جملہ کی مجبوری سے نہیں ہو سکتا۔

پس اس صورت میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں آیتوں کو ملا کر کلمہ واحدہ تو بنایا خود آیتوں کے معنوی تقاضوں سے، اور ان پر حروفِ شہادت کا اضافہ فرمایا خارج از آیات کسی بیرونی اور مناسب حال و مقام ضرورت سے، تو کلمہ کا تحقق تو شرعی طور پر پہلے ہی ہو گیا اور یہ حروفِ شہادت اس کے عوارض اور وسائلِ بیان ٹھہرے اور ظاہر ہے کہ عوارض کلمہ جیسے اس پر آ سکتے ہیں ویسے ہی جا بھی سکتے ہیں، کیونکہ وہ لوازمِ ذات یا اجزاءِ ذات تو ہیں ہی نہیں جو اس سے جدا نہ ہو سکیں، یا ہو جائیں تو مضمونِ جملہ خبط ہو جائے، بلکہ وسائلِ ضرورت ہیں، تو حسبِ ضرورت کلام پر عارض ہو جاتے ہیں اور ضرورت رفع ہو جانے پر مرتفع ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ان کے عارض ہونے سے پیشتر اور ان کے مرتفع ہو جانے کے بعد اول و آخر جو کلمہ باقی رہتا ہے وہ کلمہ طیبہ کے سوا اور کیا ہے؟

پس کلمہ شہادت بننے سے بھی پہلے کلمہ طیبہ کے بن جانے کا ثبوت اور وہ بھی فعلِ نبوی سے اسی کلمہ شہادت سے نکل آیا۔ اور کلمہ شہادت بھی خود کلمہ طیبہ کے وجود کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوا۔ ہاں پھر اس دلیل کا معترضین بھی انکار نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ بھی ان حروفِ شہادت کو روابط ہی مانتے ہیں، اصل جملہ نہیں کہتے۔ چنانچہ وہ کلمہ طیبہ کی عربیت کا انکار کرتے ہوئے وجہ ہی یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں یہ حروفِ ربط اور کلماتِ وصل یعنی اول میں اَشْهَد وغیرہ اور درمیان میں وَاَنَّ یا وَاَشْهَد اَنَّ وغیرہ موجود نہیں، اور جب کہ حروفِ ربط عوارض ہوتے ہیں، جن پر اصل کلام کی بنیاد نہیں ہوتی تو گویا معترضین کے نزدیک بھی کلمہ کی جمع و ترتیب ان عوارض کی وجہ سے عمل میں نہیں آئی، اس لئے معترضین کے نزدیک بھی نفسِ کلمہ کا تحقق ان حروفِ شہادت سے پہلے ہی ہوا، اور حروفِ اس پر مناسبتِ مقام یا ضرورتِ خاص سے عارض ہوئے، لہذا ان کے نزدیک بھی اصل کلمہ کلمہ طیبہ ہی رہا جس کی ترکیب اور ترتیب کا انکار انہوں نے اپنا موضوعِ بحث ٹھہرایا تھا، مگر ان کی خلافِ مرضی یہ کلمہ

ان ہی کی زبان سے جائز ثابت ہو گیا۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ کلمہ شہادت کلمہ طیبہ سے ہے نہ کہ برعکس، اس لئے اگر کلمہ شہادت کی بنیاد پر کلمہ طیبہ کا انکار کر دیا جائے تو کلمہ شہادت خود بھی باقی نہ رہے گا کیونکہ اصل کی نفی سے عوارض خود بخود ہی منفی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر کلمہ شہادت سے مضمون شہادت حذف کر دیا جائے تو اس سے اصل کلمہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ اس کی اصل ترکیب یا ترتیب منفی ہو جائے کہ اصل ترکیب و ترتیب حروف شہادت سے یا حروف شہادت کی وجہ سے بنی ہوئی نہ تھی جو اس کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی۔

حاصل یہ ہے کہ کلمہ شہادت باقی نہ رہنے سے کلمہ طیبہ ختم نہیں ہو سکتا اور یہی کسی چیز کے اصل ہونے کی علامت ہے کہ عوارض کے مرفوع ہو جانے سے اصل گم نہ ہو، اور کلمہ طیبہ باقی نہ رہنے سے کلمہ شہادت بھی باقی نہیں رہتا۔ پس اصل کلمہ کلمہ طیبہ ٹھہرتا ہے۔ جس کے اجزاء نص قرآنی ہیں، جس کی جمع و ترتیب فعل نبوی ہے، جو شرعی تقاضوں سے وجود پذیر ہوئی۔ اور حروف شہادت اس کے عوارض ہیں، جو عہد و میثاق کے وقت حسب ضرورت عارضی طور پر استعمال کر لئے جاتے ہیں اور جب ان کی ضرورت نہ رہے مثلاً کلمہ کا قول محض یا اقرارِ خالص یا ذکر محض پیش نظر ہو تو حسب قواعد بلاغت ان عوارض کا جدا کر دیا جانا بھی جائز ہوتا ہے، اس لئے اخیر میں وہی کلمہ طیبہ رہ جاتا ہے، جس کے بارے میں منکرین کلمہ کو اوہام و شکوک نے پریشان کر رکھا ہے کہ آیا وہ شرعی کلمہ بھی ہے یا نہیں، اور اس کی یہ ترکیب کدائی جائز بھی ہے یا نہیں؟ حالانکہ اصل کلمہ وہی نکلتا ہے نہ کہ کلمہ شہادت، جسے مانعین اصل قرار دے کر کلمہ طیبہ کی نفی کر رہے ہیں۔

کلمہ طیبہ اصل دین

مزید غور کرو تو محض ترکیب جملہ ہی کے اعتبار سے کلمہ طیبہ اصل اور کلمہ شہادت عارضی قرار نہیں پاتا بلکہ اصل دین بھی یہی کلمہ طیبہ ہے، نہ کہ کلمہ شہادت، کیونکہ اشہد ان لا الہ الا اللہ دین کا اقرار ہے، جو ہمارا فعل ہے، وہ اس وقت محض اصول دین نہیں ہے، محض اصول کی شان تو اس میں اس

وقت تھی جب کہ اس کے ساتھ کسی کا قول و عمل شامل نہ ہو جیسے الصلوٰۃ رکن الاسلام ایک اصول اور ایک ضابطہ دین ہے، لیکن اگر کہیں کہ اشہد ان الصلوٰۃ رکن الاسلام تو اب یہ ہمارے اعتقاد کا بیان ہوگا، جو اس رکن سے متعلق ہوگا نہ کہ ضابطہ دین۔

پس اسی طرح کلمہ شہادت ہمارا قول و فعل ہے، جو توحید و رسالت سے متعلق ہے نہ کہ محض ضابطہ توحید و رسالت یا خالص اصول اساس اسلام جس پر اسلام کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اگر بالفرض دنیا میں اس دین کا کوئی مقر اور شاہد نہ رہے تو اصل دین بھی نہ رہے، جب کہ دین موقوف ہو اشہد پر کہ کوئی شہادت دینے والا ہو، اور وہ ہے نہیں، لہذا دین بھی نہیں۔ حالانکہ اس کا بدیہی البطلان ہونا آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے۔

پس اس صورت میں کہ کوئی بھی اس کلمہ دین کی شہادت دینے والا دنیا میں نہ رہے، پھر بھی دین کی ایک اصل کی حیثیت سے اس کے باقی رہنے کا دعویٰ اس کے سوا ممکن نہیں ہے کہ وہ کلمہ دین باقی رہے، جس کی شہادت دینے سے لوگ دین کی طرف منسوب ہوتے تھے، اور ظاہر ہے کہ شاہد اور شہادت حذف ہو جانے کے بعد جو کلمہ بطور اصل دین کے باقی رہتا ہے وہ یہی کلمہ طیبہ ہے۔

اسی لئے احادیث میں تمام انبیاء کا دین ”لا الہ الا اللہ“ بتلایا گیا ہے، ”اشہد ان لا الہ الا اللہ“ نہیں بتلایا گیا، کیونکہ اشہد کے بعد تو وہ ایک شاہد دین کا دینی فعل ہو جاتا ہے، جو دین سے اُس کے تعلق اور عقیدت کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ خود اصل دین، پس احادیث کلمہ شہادت کا مفاد صرف اتنا ہے کہ اس دین کے ساتھ اپنا اقرار و اعتراف متعلق کرو، جب بھی اس کی ضرورت پیش آوے، نہ یہ کہ دین کے اصل کلمہ کی نفی کرنے لگو اور اس کے ناجائز ہونے کی خواہ مخواہ بھی بے اصل ڈونڈی پیٹتے پھرو۔ پس کہاں دین کا اعتراف و اقرار اور کہاں اس کی نفی؟ شَتَّانَ بَيْنَ مَشْرِقٍ وَمَغْرِبٍ۔

اب جو حضرات اقرار اور نفی جیسی متضاد چیزوں میں بھی فرق نہ کر سکیں ان کے اجتہاد کے متعلق آخر کیا رائے قائم کی جائے؟ سمجھ میں نہیں آتا کہ مانعین کلمہ طیبہ کا ایسے عوارض کو سامنے رکھ کر جو ہر وقت کلمہ سے جدا کئے جاسکتے ہیں اصل کلمہ ہی کی نفی کر دینا کون سے اصول کا تقاضا اور کس نوع کی دانشمندی ہے؟ اس کی مثال سوائے اس کے اور کس سے دی جائے کہ

ع

یکے برسر شاخ و بن می برید

خلاصہ یہ ہے کہ معترضین تو کلمہ شہادت کو اصل ٹھہرا کر کلمہ طیبہ کو بے اصل ثابت کرنا چاہتے تھے اور ثابت یہ ہوا کہ کلمہ طیبہ ہی اصل ہے اور کلمہ شہادت اس کی ایک عارضی فرع ہے، جو حسب موقع و ضرورت رہ بھی سکتی ہے اور مرتفع بھی ہو سکتی ہے، اس لئے اب ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ کلمہ شہادت کی جو حدیثیں کلمہ طیبہ کی نفی کے لئے پیش کی جاتی ہیں وہ درحقیقت کلمہ طیبہ کے ثبوت کی دلیلیں ہیں، کیونکہ وہ ایک فرع (کلمہ شہادت) کو ثابت کر رہی ہیں اور فرع کا ثبوت بغیر اصل کے ممکن نہیں اس لئے انہی احادیث سے یہ اصل (کلمہ طیبہ) خود بخود ثابت ہو جاتی ہے۔

یہاں سے ایک اور حقیقت کھلی اور وہ یہ کہ جو چیز اصل تھی (یعنی کلمہ طیبہ) احادیث میں اس کے اثبات کے اہتمام کی ضرورت بھی نہ تھی کہ وہ تو اپنی اصلیت کی وجہ سے اپنی ہر فرع کے ضمن میں خود بخود ہی ثابت ہو سکتی تھی، نیز قرآن نے بھی اس کے اثبات کا تکفل کیا تھا اس لئے احادیث میں بکرات و مرات اگر لایا گیا تو کلمہ شہادت لایا گیا ہے، کلمہ طیبہ کو بار بار احادیث میں دوہرانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ اس کا قرآن حکیم میں کسی نہ کسی نوعیت سے آجانا ہی اُس کے اعلیٰ ترین ثبوت اور اپنی ہر فرع کے ضمن میں موجود رہنا اس کے اعلیٰ ترین وجود کے لئے کافی تھا۔

نتیجہ بحث یہ نکلا کہ قرآنی اطلاق نے تو ہمیں اس کا حق دیا کہ ہم قرآن کریم کی ان دو آیتوں ”لا الہ الا اللہ“ ”محمد رسول اللہ“ کو مجسمہ قرآن کے الفاظ میں ملا کر پڑھیں اور حدیث نبوی نے اس پر کلمات شہادت کا اضافہ کر کے ہمیں یہ بتلایا کہ ان دونوں آیتوں کے مجموعہ پر عقد شہادت کا اضافہ کر لیا جانا بھی جائز ہے، جس سے کلام الہی کی تبدیل و تحریف نہیں ہوتی کہ لوگ اس سے ہچکچائیں، بلکہ جب انہیں توحید و رسالت کا عقد باندھنا اور اللہ سے مؤکد الفاظ میں عہد و میثاق کرنا ہو تو وہ بجائے کلمہ طیبہ کے کلمہ شہادت پڑھ لیا کریں۔ اور جب اس کی ضرورت باقی نہ رہے یعنی عہد کا وقت نہ ہو اور ضرورت شہادت پوری ہو چکے اور محض ذکر کا وقت آئے، تو پھر صرف اصل کلمہ ہی کا زبان سے ورد و تکرار اور قلب میں استحضار قائم رکھیں۔

پس حقیقت میں اگر دلیل کی ضرورت تھی تو کلمہ شہادت کے جواز کے لئے تھی کہ اس کی ہیئت ترکیبی ہی نہیں بلکہ اس کے منفرد اجزاء بھی بایں ہیئت کذائی یعنی حرف شہادت کے ساتھ قرآن میں

موجود نہ تھے، نہ کہ کلمہ طیبہ کے لئے جو بجنسہ قرآن میں تھا اور جس کی جمع و ترتیب قرآنی اطلاق سے بھی ثابت تھی اور قواعد شرعیہ اور کتنی ہی نصوص قرآنی و حدیثی اس کی جمع و ترتیب کی مقتضی تھیں، اس لئے ہمیں حق ہے کہ جہاں ہم اس کلمہ کو بجنسہ قرآنی الفاظ میں پڑھیں وہیں ہم اسے شہادت کے الفاظ سے بھی ادا کر سکیں، معترضین نے اپنی خوش فہمی سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ حدیث کی رو سے کلمہ شہادت پڑھنا جائز اور کلمہ طیبہ پڑھنا ناجائز، یہ وہی مثل ہوئی کہ ماریے گھٹنا سر لنگڑا۔

بہ میں تفاوت رہ از کجا تا بہ کجا

ایک قرآنی حقیقت

بہر حال یہاں سے یہ حقیقت خوب روشن ہو جاتی ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ درحقیقت ایک خاص ظہور ہے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا، خود حقیقت نہیں۔ گویا صورت شہادت ایک لباس ہے، جس کے ذریعہ حقیقت کلمہ یعنی کلمہ طیبہ کا ایک خاص عقدی ظہور ہوتا ہے، جسے کلمہ طیبہ کا پیرایہ شہادت کہنا چاہئے۔ جیسے اس کا ایک پیرایہ قول ہے یعنی من قال لا الہ الا اللہ ایک پیرایہ دعویٰ ہے من ادّعی بان لا الہ الا اللہ ایک پیرایہ اقرار ہے یعنی من اقر بان لا الہ الا اللہ وغیرہ اسی طرح ایک پیرایہ شہادت بھی ہے یعنی من شہد ان لا الہ الا اللہ غرض یہ سب مختلف پیرایہ ہائے ظہور ہیں اس ایک قرآنی حقیقت کے جس کا نام کلمہ طیبہ ہے، جو پیرایوں سے نہیں بنی بلکہ پیرائے اُس کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ پس ان تمام مختلف پیرایوں میں جو چیز بجنسہ ہر جگہ قائم ہے وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اگر کسی حقیقت کا لباس تبدیل کر دیا جائے یا سرے سے اتار لیا جائے تو کون کہہ سکتا ہے کہ وہ حقیقت حقیقت نہ رہی، یا مقصود نہ رہی، یا اس کا استعمال بغیر ان پیرایوں کے ناممکن یا غیر مشروع ہو گیا؟ دراصل حالیکہ حقیقت کا حقیقی جلوہ ہی اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ مجازات کا لباس اتار ڈالے۔ اسی فرق کو کہ کلمہ طیبہ حقیقت ہے اور کلمہ شہادت اس کی فرع اور ظہور ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی وہی روایت جو سابق میں پیش کر چکے ہیں، نمایاں کر رہی ہے:

عن ابن عباس فی قوله تعالى مثل کَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ شَهَادَةٌ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ
(كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) وهو المؤمن (اَصْلُهَا ثَابِتٌ) يقول لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ
(وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ) يقول يرفع بها عمل المؤمن الى السَّمَاءِ . (تفسير ابن کثیر)
ترجمہ: حضرت ابن عباس آیت مثل کَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ مثال کلمہ طیبہ کی جو
کہ شہادت ہے لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ کی مثل ایک پاک درخت کے ہے، یہ درخت مومن ہے، جڑ اس کی ثابت ہے،
یعنی لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ اس کے قلب میں چھپا ہوا ہے اور شاخیں اس کی آسمان میں ہیں یعنی اس کلمہ اخلاص کی
بدولت اس کا عمل آسمانوں تک جا پہنچتا ہے۔

اس تفسیر میں لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ کو جس میں حرف شہادت نہیں ہے قلب مومن میں بتلا کر اصل اور
حقیقت ظاہر کیا گیا ہے کہ مخزن حقائق قلب ہی ہے اور اشہد ان لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ کو شہادت کہہ کر اس
کا قول ظہور بتلایا گیا ہے، جو عمل کی صورت میں زبان پر آجائے، جس سے ہماری عرض کردہ حقیقت
ایک حقیقت واقعی ثابت ہو جاتی ہے، کہ کلمہ طیبہ اصل اور حقیقت ہے اور کلمہ شہادت اُس کا ظہور اور
لباس ہے، جس میں یہ کلمہ طیبہ ہی جلوہ گری کرتا ہے۔ واضح رہے کہ تفسیر میں دونوں جگہ پورا کلمہ مراد
ہے صرف کلمہ تہلیل تنہا مراد نہیں، جیسا کہ اس موقع کی دوسری روایت میں پورے کلمہ کا ذکر موجود
ہے، چنانچہ اس کی بحث تفصیل سے گزر چکی ہے۔

ایک اور استدلال

نیز اس جہت سے بھی کلمہ شہادت میں کلمہ طیبہ کا وجود ناگزیر ہے کہ ہر شہادت کے لئے
مشہود بہ کا ہونا ضروری ہے، جس کی شہادت دی جائے، ورنہ شہادت بے معلق کے رہ کر کالعدم
ہو جاتی ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ اس کلمہ شہادت کے سلسلہ میں حروف شہادت سے آخر کس چیز کی
شہادت دی جاتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ سوائے لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ محمد رسول اللّٰہ کے اور کیا ہے؟
اندریں صورت یہ کلمہ شہادت اسی وقت کلمہ شہادت کہلایا جاسکتا ہے کہ اس میں کلمہ طیبہ مانا جائے،
ورنہ یہ شہادت ہی بے معنی ہو جائے گی۔

پس جن روایات میں یہ توحید و رسالت بصورت کلمہ شہادت ثابت ہوئی ہے ان میں مشہود بہ

کلمہ طیبہ کو مان کر اس کلمہ طیبہ کو بھی اُن احادیث سے ثابت شدہ ماننا پڑے گا، ورنہ اس کے بغیر یہ کلمہ شہادت خود ہی ثابت نہ ہوگا اور بے معنی رہ جائے گا۔ اس لئے جو لوگ کلمہ شہادت کو خود اس کی اصل یعنی کلمہ طیبہ کی نفی کے لئے استعمال کر رہے ہیں وہ درحقیقت خود کلمہ شہادت کی ہی نفی کر رہے ہیں، جب کہ کلمہ شہادت کی اصل کلمہ طیبہ ہے اور اصل کی نفی سے فرع خود بخود منفی ہو جاتی ہے۔

اور جب کہ کلمہ شہادت کی روح کلمہ طیبہ ثابت ہوئی تو حقیقتاً شہادت کی روح بھی کلمہ طیبہ ہی ہوا، جس کی وجہ سے یہ کلمہ شہادت بنتا ہے، اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگر کلمہ طیبہ بہ لباس شہادت استعمال کیا جائے تب تو وہ صورتاً کلمہ شہادت ہوگا، اور اگر موضع شہادت میں صرف کلمہ طیبہ بغیر لباس شہادت کے استعمال کیا جائے تو بھی وہ کلمہ شہادت ہی ہوگا، مگر معنًا، پس قولی شہادت تو اشہد ان لا الہ الا اللہ ہے اور فعلی شہادت لا الہ الا اللہ ہے۔ اس سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ جہاں قولی شہادت کا خصوصی مطالبہ ہوگا وہاں تو کلمہ طیبہ بالفاظ شہادت ادا کیا جانا ضروری ہوگا، لیکن جہاں مطلقاً دین کی حجت و دلیل کا سوال ہوگا وہاں صرف کلمہ طیبہ پڑھ دینے ہی کو شہادت شمار کیا جائے گا جو فعلی شہادت ہوگی۔

چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے تو یہ جزء واضح ہوتا ہے کہ مومن سے قبر میں ربوبیت اور نبوت کے بارے میں سوال کا جواب مل جانے پر ملائکہ جب خصوصیت سے قولی شہادت کا مطالبہ کریں گے تو میت کے لئے کلمہ شہادت پڑھنا یعنی قولی شہادت دینا ضروری ہوگا۔

حدیث ابن عباسؓ میں ہے:

فاذا دفن فی قبرہ فیقال لہ من ربک؟ فیقول ربی اللہ فیقال لہ من

رسولک؟ فیقول محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ فیقال لہ ما شہادتک؟ فیقول

اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمداً رسول اللہ۔ (تفسیر ابن کثیر جلد ثانی)

ترجمہ: پس جب کہ میت اپنی قبر میں دفن کر دیا جاتا ہے تو اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تیرا رب کون

ہے؟ کہتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے۔ پھر پوچھا جاتا ہے کہ تیرا رسول کون ہے؟ تو کہتا ہے محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

پھر اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تیری شہادت کیا ہے؟ تو کہتا ہے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان

محمد رسول اللہ۔

اور حضرت طاؤسؓ کی روایت سے جو حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں اور جس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے یہ دوسرا جزء واضح ہوتا ہے کہ میت سے جب محض قولِ ثابت کا سوال کیا جائیگا، جس میں شہادت کا مطالبہ نہ ہوگا تو لا الہ الا اللہ پڑھ دینا ہی کافی ہوگا، جو محلِ سوال کے اعتبار سے فعلی شہادت ہوگی۔

وقال عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاؤس عن ابیه یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوَةِ الدُّنْیَا قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَفِی الْاٰخِرَةِ الْمَسْئَلَةُ فِی الْقَبْرِ. (ابن کثیر ج ۴ ص ۵۶۸)

ترجمہ: عبدالرزاق معمر سے اور وہ ابن طاؤس سے اور وہ اپنے باپ طاؤس سے روایت کرتے ہیں کہ آیت کریمہ یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ میں قولِ ثابت کے ساتھ دنیا میں ثابت قدم رہنے کے معنی لا الہ الا اللہ کہنا ہے اور آخرت میں ثابت قدم رہنے کے معنی قبر میں اس کلمہ سے سوال کئے جانے کے ہیں (جس کے جواب میں میت یہ کلمہ ہی کہہ دے گا)۔

اس سے واضح ہے کہ قولی شہادت کے مطالبہ پر تو کلمہ شہادت پڑھنا ضروری ہوگا جو مفاد ہے حدیث ابن عباس کا، اور محض مطالبہ حجت پر کلمہ طیبہ بلا شہادت بھی کافی ہو جائے گا کہ موقع شہادت میں واقع ہو جانے سے یہ فعلی شہادت ہوگی جو مفاد ہے روایت طاؤس کا، جس سے نمایاں ہے کہ کلمہ طیبہ خود بھی شہادت ہے، مگر فعلی، جس میں الفاظِ شہادت نہیں اور کلمہ شہادت بھی شہادت ہے، مگر قولی، جس کی روح پھر وہی کلمہ طیبہ ہے، جو حقیقی شہادت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث ابن عباسؓ سے تو قولِ ثابت کی تفسیر میں کلمہ طیبہ کا ثبوت بضمن کلمہ شہادت نکلا، اور روایت طاؤسؓ سے اسی قولِ ثابت کی تفسیر میں کلمہ طیبہ کا ثبوت بلا الفاظِ شہادت مگر بمقتضائے شہادت نکلا، جس سے واضح ہو گیا کہ قولِ ثابت کلمہ شہادت بھی ہے اور کلمہ طیبہ بھی۔ اور پھر دونوں ہی کلمے شہادت کے بھی ہیں، مگر ایک قولی اور ایک فعلی، یا ایک بلفظِ شہادت اور ایک بلا لفظِ شہادت۔

اس لئے یہ حقیقت کھل گئی کہ اول تو کلمہ شہادت کے اندر بھی خود کلمہ طیبہ بطور اس کی اصل و روح کے موجود ہے۔ اس لئے کلمہ شہادت کا ثبوت درحقیقت کلمہ طیبہ کا ثبوت ہے۔ دوسرے اس لئے بھی کہ کلمہ طیبہ خود بھی شہادت ہے گو فعلی ہی سہی، اس لئے کلمہ شہادت کا ثابت ہونا کلمہ طیبہ ہی کا ثابت ہونا ہے۔

غرض کلمہ شہادت کے اثبات سے کلمہ طیبہ کا اثبات تو امر معقول ہے، مگر کلمہ شہادت کے اثبات سے کلمہ طیبہ کی نفی پر استدلال کیا جانا امر معقول کی ضد ہے، ورنہ کلمہ طیبہ کی نفی سے خود کلمہ شہادت ہی کی نفی ہو جائے گی اور مانعین کلمہ طیبہ کو کلمہ شہادت سے بھی دست بردار ہونا پڑے گا۔ بہر حال کلمہ شہادت کی روایات کلمہ طیبہ کے حق میں سندِ منع کسی طرح نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے مانعین کی یہ دوسری سندِ منع بھی غیر مستند نکلی جو قطعاً غیر معقول اور غیر منقول ہے۔

حدیث انس رضی اللہ عنہ پر ایک نظر

۳۔ تیسری سندِ منع حدیث انس رضی اللہ عنہ سے پیش کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا تھا کہ آج لوگوں نے دین کی ہر چیز کو بدل ڈالا ہے، سوائے کلمہ شہادت کے، اس سے گویا کلمہ شہادت کی تبدیلی کا امکان نکلا۔ اور آج جب کہ کلمہ طیبہ کا رواج ہو گیا ہے تو یہی اس امکان کا وقوع ہے کہ لوگوں نے کلمہ میں سے مضمون شہادت حذف کر کے اسے بدل ڈالا اور کلمہ طیبہ کو رائج کر دیا۔ گویا کلمہ طیبہ شہادت کی بدلی ہوئی اور تحریف شدہ شکل ہے۔

مگر یہ سندِ منع بھی محض خیالی سند ہے، جس کا کلمہ طیبہ کے عدم جواز یا کلمہ شہادت کی تبدیلی سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ حدیث سے اس کی کوئی دلیل سامنے نہیں آتی کہ کلمہ شہادت کی تبدیلی کے معنی حذف شہادت کے ہیں، کیونکہ اشہد کے حذف سے (اگر اُسے حذف مان لیا جائے) زیادہ سے زیادہ بندہ کا ایک فعل حذف ہوا، جس کا تعلق اعلانِ توحید و رسالت سے تھا، کلمہ کے اصل مضمون (یعنی نفسِ توحید و رسالت) پر اس حذف سے کوئی اثر نہیں پڑا۔ حالانکہ حدیث انسؓ میں تبدیلی کا کلمہ کے امکان سے خوف ظاہر کیا گیا ہے نہ کہ عوارض کلمہ کی تبدیلی سے۔ اور ظاہر ہے کہ نفس کلمہ یا اساس کلمہ مضمون شہادت نہیں بلکہ مضمونِ توحید و رسالت ہے۔ پس کلمہ شہادت کی تبدیلی مضمونِ توحید و رسالت کی تبدیلی سے ہو سکتی ہے کہ مضمون شہادت حذف ہو کر اصل کلمہ رہ جانے سے یا دوسرے لفظوں میں شہادت کلمہ سے ہٹ کر ذکر کلمہ کی طرف آ جانے سے، ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اگر کسی نے یوں کہہ دیا کہ:

أَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ

تو یہ کلمہ شہادت کی تبدیلی اور تحریف ہوگئی حالانکہ یہ کلمہ نظم قرآن کے عین مطابق ہے، قرآن نے خود فرمایا ہے:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

بلکہ اس نے یہ کہیں نہیں فرمایا کہ:

فَأَشْهَدْ يَا قُلُوبُ أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

لیکن مانعین کلمہ طیبہ کے اصول پر اس قرآنی اسلوب پر بھی کلمہ پڑھنے کا جواز حدیث انسؓ سے زیر غور آجائے گا۔ اور حدیث انسؓ گویا اعلم انہ لا الہ الا اللہ کو بھی کلمہ شہادت کی تبدل و تحریف ہی بتلائے گی، لیکن جب کہ قرآن حکیم کی رو سے کلمہ کے اجزاء بغیر مضمون شہادت کے ثابت ہیں اور بلا شہادت بھی ان کے تکلم کا جواز نص قرآنی کے اطلاق کی رو سے جائز ہے تو اس سے صاف واضح ہے کہ کلمہ شہادت میں مذموم تبدیلی کے معنی حذف شہادت کے نہیں ہو سکتے ورنہ قرآنی اسلوب کا یہ مذکورہ کلمہ محرف اور تبدیل شدہ ٹھہر جائے گا، بلکہ اگر غور کیا جائے تو بلا شہادت کلمہ پڑھنے کو حذف شہادت سے تعبیر کیا جانا ہی غلط ہے، کیونکہ کلمہ شہادت میں اصل کلمہ پر اشہد کا اضافہ کیا گیا ہے نہ کہ کلمہ شہادت میں سے اشہد کو حذف کر کے کلمہ طیبہ بنایا گیا ہے کہ اسے کلمہ شہادت کی بدلی ہوئی یا بقول مانعین بگڑی ہوئی شکل کہا جائے۔

بدلی ہوئی شکل اگر ہو سکتی ہے تو کلمہ شہادت کی ہو سکتی ہے جو کلمہ طیبہ پر اضافہ شہادت سے ہوئی ہے، البتہ نص حدیث میں آجانے کی وجہ سے یہ تبدیلی جائز کہی جائے گی۔ پس کلمہ کے بارے میں حذف شہادت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ اسے ممنوع یا ناجائز کہا جائے، سوال اگر پیدا ہوتا ہے تو اضافہ شہادت کا ہوتا ہے اور وہ جائز ہے۔

عظیم مغالطہ اور بے ادبی

پس یہ کس قدر عظیم مغالطہ ہے کہ ایک فرع کو جسے اشہد کے اضافہ سے بنایا گیا ہے اور جو زیادہ سے زیادہ جائز اور غیر ممنوع ہے، اصل قرار دے دیا جائے، اور اصل ثابت کو جس میں نہ کسی چیز کا اضافہ ہو نہ حذف، غیر ثابت کہہ کر اور اس میں سے مضمونِ شہادت کو بلا دلیل حذف شدہ مان کر اُسے تبدیل شدہ یا تحریف شدہ یا غلط العوام کہہ دیا جائے۔ بہر حال حدیثِ انسؓ کو کلمہ شہادت میں سے حذفِ شہادت کا خطرہ ظاہر کرنے سے دور کا بھی واسطہ نہیں کہ اس خطرہ پر تنبیہ کیا جانا حدیث کا مفاد اور موضوع قرار دیا جائے، اور کلمہ طیبہ کے رواج کو اس کا مصداق ٹھہرا کر اس خطرہ کا وقوع ٹھہرایا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کلمہ کے بارے میں اگر کسی تبدیلی و تحریف کے خطرہ کا احتمال نکالا جاسکتا ہے، تو وہ مضمون کلمہ تو حید و رسالت کی تبدیلی کا خطرہ ہو سکتا ہے نہ کہ الفاظ میں سے اشہد کے حذف ہو جانے کا خطرہ، چنانچہ آج یہ خطرہ واقعہ کی صورت میں سامنے موجود ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت میں نہ حقیقتِ تو حید و اخلاص باقی ہے نہ عظمتِ رسالت اور اتباعِ سنت اور ادبِ نبوت۔ شرک و بدعت، بے ادبی، گستاخی اور شوخ چشتی کا دور دورہ ہے، امت میں اخلاص و اتباع کے بجائے منکرات و محدثات پھیلے ہوئے ہیں، اللہ کا خوف اٹھ گیا ہے اور رسول اللہ کی محبت و عظمت اور اطاعت مٹتی جا رہی ہے، البتہ لفظی دعوے بڑھتے جا رہے ہیں اور تلہیس و نفاق کی حکمرانی ہے۔

پس امت نے اس مبینہ خطرہ کے تحت کلمہ میں سے مضمونِ شہادت حذف نہیں کیا بلکہ مضمونِ تو حید و رسالت ساقط کر دیا ہے اور اگر لفظوں کی بدعنوانی ہی سامنے رکھی جائے تو اس کی عربی تعبیر کو بگاڑ کر اُسے ایک عجیب لب و لہجہ اور جاہلانہ اعراب و حرکات کے ساتھ پڑھتے ہیں، تو عجیب عجیب مضحکہ خیز اندازوں میں کلمہ کی ادائیگی ہوتی ہے، جس سے کلمہ کی لفظی اور معنوی اصلیت ہی گم ہوتی جا رہی ہے۔ اندریں صورت حدیثِ انس کی شرح و تعبیر یہ ہوگی کہ ہم آج لوگوں میں وہ پہلا سا اخلاص

و اتباع اور اگلوں کا سا خالص و صائب عمل نہیں دیکھتے۔ لوگوں نے عملی زندگی کو یکسر بدل ڈالا ہے، بجز اس کے کہ ان کی اعتقادی حالت کچھ درست ہے کہ وہ کلمہ شہادت پڑھتے ہیں اور بس توحید و رسالت کے قائل ہیں۔

پس اس مضمون سے طبعی تنزل اور تدریجی انحطاط کے پیش نظر اگر زمانہ مابعد کے لئے کوئی خطرہ مفہوم ہو سکتا ہے، تو وہ یہی کہ آئندہ توحید و رسالت کے مضمون کو بھی ختم کر دیا جائے، اور عملی حالت بگڑتے بگڑتے اعتقادی حالت بھی خراب ہو جائے، جیسا کہ ہو رہا ہے، نہ یہ کہ اس طبعی تنزل کے ماتحت مسلمان کلمہ میں سے لفظ اشہد کو حذف کر دیں اور کلمہ شہادت کو بدل کر کلمہ طیبہ کی صورت دے دیں، کیونکہ اس میں آخر خطرہ کی کیا بات ہے کہ لوگ حدیثی کلمہ کی جگہ قرآنی کلمہ پڑھنے لگیں، جو باطلاق قرآنی جائز، بنص حدیث ثابت اور باجماع امت معمول و مقبول ہے۔

پھر حذف شہادت کا خطرہ یوں بھی غلط ہے کہ یہاں حذف کا سوال ہی نہیں، یہاں تو اضافہ ہوا ہے اشہد کا کلمہ طیبہ پر، پس تعبیریوں ہوئی کہ مسلمان اشہد کا اضافہ کئے بغیر اصل کلمہ پڑھنے لگیں تو اس میں خطرہ کی کیا بات ہے کہ فرع کی بجائے اصل کی تلاوت میں لگ جائیں۔ اندریں صورت کلمہ شہادت کی تجدید کے نام پر کلمہ طیبہ کو ممنوع قرار دینا اور حدیث انس کی آڑ لینا تجدید نہیں بلکہ تخریب ہے، کیونکہ جب اصل کلمہ ہی ممنوع ٹھہر گیا جس پر اشہد کے اضافہ سے کلمہ شہادت بنتا تھا تو یہ شہادت والی فرع ہی کہاں سے غیر ممنوع اور جائز قرار پا جائے گی؟ شاید اس دور کی تجدید اور مجدد کے معنی یہی ہوں گے کہ رہے سہے دین کی جڑ بھی کھوکھلی کر کے رکھ دی جائے۔

گویا حضرت انس رضی اللہ عنہ نے تو مضمون کلمہ ہی کے گم ہو جانے کا خطرہ ظاہر فرمایا ہوگا، یہاں مجددوں کے طفیل میں کلمہ کے الفاظ بھی بحق تجدید ضبط ہو گئے۔ اور لوگ اپنے دین کی لفظی اصل سے بھی محروم ہو گئے۔ معنی انہوں نے خود کھود یئے تھے الفاظ تجدید کی نذر ہو گئے، نتیجہ یہ نکلا کہ نہ دین کا ظاہر باقی رہا نہ باطن۔ فما اعجب هذا التجديد۔

کلمہ شہادت کی تجدید

تجدید کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ اگر لوگوں نے کلمہ شہادت پڑھنا چھوڑ دیا ہے یا شہادت کی جگہ بھی کلمہ طیبہ کو دیدی ہے اور کلمہ شہادت متروک ہو گیا ہے، تو انہیں فرق بتا کر کلمہ شہادت پڑھوایا جائے نہ یہ کہ کلمہ طیبہ ان سے چھڑایا جائے۔ اس کے الفاظ کی اصلاح کرائی جائے، اس کی حقیقت ذہنوں میں بٹھلائی جائے تاکہ لوگ حقیقی معنی میں موحد اور متبع سنت بنیں۔ مسلمانوں کو سمجھایا جائے کہ پہلا کلمہ کلمہ طیبہ ہے کیونکہ وہ اصل کلمہ ہے اور قرآنی ہے، دوسرا کلمہ کلمہ شہادت ہے کہ اصل کلمہ پر مضمون شہادت کا اضافہ کیا جاتا ہے اور وہ حدیثی ہے۔ اس لئے قدرتا وہ ثانوی درجہ رکھتا ہے، نہ یہ کہ کلمہ شہادت کے جواز سے کلمہ طیبہ کی ممانعت کی سند لائی جائے۔ بہر حال یہ تیسری سند منع بھی بے سند رہی اور اس سے کلمہ طیبہ کی ممانعت ثابت نہ ہوئی۔

چوتھی سند اور اس کا جواب

۴۔ چوتھی سند بطور منع یہ پیش کی جاتی ہے کہ کلمہ طیبہ کا استعمال صحابہ سے ثابت نہیں ورنہ دکھلایا جائے، لہذا اس کا استعمال ممنوع۔ لیکن یہ سند ہی مستند نہیں، کیونکہ اس کے معنی یہ تو ہو ہی نہیں سکتے کہ صحابہ سے کلمہ طیبہ کے خلاف کوئی انکار وارد ہے، ورنہ پیش کیا جاتا۔ پھر اس کا حاصل اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ یا تو ان کے استعمال کا کسی روایت میں ذکر نہیں یا ہمیں اس کا علم نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر یا ہماری لاعلمی اس کے عدم ثبوت کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ بالخصوص ہماری لاعلمی نہ کوئی شرعی حجت ہے نہ عقلی، جو کلمہ طیبہ کو ممنوع کر سکے۔

دوسرے یہ کہ کسی کا عمل جو کسی نص صریح یا قواعد شرعیہ کی طرف مستند نہ ہو خواہ وہ صحابی ہی کا عمل کیوں نہ ہو، علی الاطلاق حجت نہیں۔ صحابہ کے عمل کو تائید یا ترجیح نصوص یا اسی قسم کے دوسرے مواقع میں تو پیش کیا جاسکتا ہے، لیکن مستقلاً شرعی حجت نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے بطور حجت اس کا مطالبہ کیا جانا بھی اصول کے خلاف ہے۔

تیسرے یہ کہ مطالبہ دلیل کے سلسلہ میں دلیل خاص کا مطالبہ ہی اصولاً ناجائز ہے، کہ فلاں چیز

کی دلیل مثلاً قرآن ہی سے پیش کی جائے یا حدیث ہی سے لائی جائے۔ تاہم عمل صحابہ چہ رسد؟
چوتھے یہ کہ کلمہ طیبہ کا شرعی وجود کتاب و سنت سے ثابت ہو جانے کے بعد اگر سلف سے اس کے استعمال کی تاریخ ہمارے سامنے نہ آئے، تو یہ اس ثابت شدہ کے ممنوع یا ممنوع الاستعمال ہونے کی دلیل کیسے ہو سکتی ہے؟ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ امت محمدیہ کا مشرق سے لے کر مغرب تک یہ عام تعامل و توارث صحابہ ہی کے تعامل کی دلیل ہے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ نیز جب کہ صحابہ کرام سے نفی ثابت نہیں، بلکہ مسئلہ سکوت عنہ کے درجہ میں رہے تو امت محمدیہ کے اجماعی تعامل کو انہی کے تعامل کی دلیل تصور کیا جائے گا بلکہ کسی کا خلاف منقول ہونے پر بھی اس اجماع میں خلل نہ پڑے گا جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، ورنہ بہت سے مباحاتِ اصلیہ جو صحابہ کرام کے زمانہ میں زیرِ عمل نہیں آئے، مگر اباحتِ اصلیہ کے تحت جائز ہیں یا بہت سے اجتہادی مسائل جو زمانہ صحابہ میں زیرِ عمل تو کیا زیرِ علم بھی نہیں آئے، مگر بعد میں کسی اصولِ شرعی سے مستنبط ہوئے، تو وہ اس لئے ناجائز نہیں قرار پاسکتے کہ ان کے بارے میں صحابہ کا عمل منقول نہیں کہ وہاں سرے سے عمل موجود ہی نہیں، بلکہ علم بھی سامنے نہیں۔ پس ایسے جائز مسائل پر جب بھی امت عمل پیرا ہو جائے اُسے اس کا حق ہے اور وہ عمل شرعی ہو کر ہی ادا ہوگا۔ پس اگر کلمہ طیبہ کتاب و سنت سے جائز العمل قرار پائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے تو امت میں سے اگر کسی کا بھی عمل اس پر ثابت نہ ہو تب بھی وہ جائز ہی رہے گا، کیوں کہ وہ خدا و رسول کے جائز کئے سے جائز ہوا ہے۔ امت کے جائز کئے سے جائز نہیں ہوا۔ بلکہ اگر ان جائزات کے خلاف جس کی سند جواز کتاب و سنت ہو کسی صحابی کا قول و فعل ثابت بھی ہو جائے تب بھی وہ جائز چیز علی الاطلاق ناجائز نہیں بن سکتی، بلکہ اس وقت اس پر غور کرنا ہوگا کہ آیا اصول کلی کو باقی رکھ کر اس مخالف کی کوئی توجیہ کی جائے یا اس مخالف جزئیہ کی وجہ سے اصول کو توڑ دیا جائے۔

ظاہر ہے کہ عام حالات میں اصول کی بات یہ ہوگی کہ اصل کو باقی رکھ کر عمل مخالف کو قابلِ توجیہ یا بعض صورتوں میں قابلِ ترک قرار دیا جائے گا، مگر اصول کو نہ توڑا جائے گا۔ نہ اس میں محض اس جزئیہ کی وجہ سے تخصیص کی جائے گی، لیکن جہاں اصول کے مقابلہ میں کوئی مخالف یا منافی عمل بھی موجود نہ ہو تو وہاں تو اصول کو رد کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے، اس اصول کے ماتحت اگر

کلمہ طیبہ کا وجود قرآنی اور حدیثی نصوص سے ثابت ہو جائے، جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، تو اگر اس کے خلاف کسی صحابی کا کوئی صریح قول و فعل بھی سامنے آتا تب بھی یہ کلمہ علی الاطلاق ممنوع الاستعمال نہ قرار پاتا، اس قول و فعل کی ہی کوئی توجیہ ایسی کی جاتی کہ وہ کتاب و سنت کے موافق بن جاتا، لیکن یہاں اس کے برعکس کوئی ایک قول و فعل کلمہ طیبہ کے مخالف موجود نہیں، بلکہ اگر ہے تو پوری امت کا طبقاتی تواثر کے ساتھ اس کے موافق عمل موجود ہے، تو پھر کس اصول سے امت کو پابند کیا جائے گا کہ وہ کلمہ پڑھے تو صرف شہادت کے ساتھ پڑھے ورنہ سکوت محض اختیار کرے، اور کبھی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ زبان پر نہ لائے۔ درحالیکہ جیسے کلمہ شہادت اطلاق قرآنی کے تحت جائز ہے، ایسے ہی کلمہ طیبہ بھی اس اطلاق کے تحت جائز ہے اور جیسے احادیث کلمہ شہادت کی مؤید ہیں ایسے ہی اس کی بھی ہیں۔ اور جیسے اس کے خلاف امت میں سے کسی کا انکار یا قول و فعل ثابت نہیں ایسے ہی اس کے خلاف بھی کسی کا قول و فعل ثابت نہیں۔

اندریں صورت کلمہ طیبہ کی نفی کے لئے استدلال کی یہ شکل کسی حالت میں بھی معقول نہیں ہو سکتی کہ یا تو کلمہ طیبہ کا استعمال کسی ایک صحابی سے ہی دکھلایا جائے، ورنہ اس کے استعمال کو ممنوع سمجھا جائے گا۔ معقول صورت استدلال اگر ہو سکتی ہے تو وہ اثبات ہی کی ہو سکتی ہے، جس میں مانعین کلمہ سے بطور دلیل نقص یہ کہا جائے گا کہ یا تو کلمہ طیبہ کی ممانعت کسی ایک ہی صحابی کے قول و فعل سے دکھلا دی جائے، جس میں اُس کے خلاف نکیر یا ممانعت کی گئی ہو، ورنہ اُسے جائز سمجھا جائے اس لئے بروئے فن استدلال کلمہ طیبہ کی جانب جواز تو مضبوط بنیادوں پر قائم نکلتی ہے اور نفی کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے۔

بلکہ اس صورت میں کہ کلمہ طیبہ کے خلاف کسی صحابی کا کوئی قول و فعل وارد نہیں، اگر وہ کتاب و سنت سے صراحتاً ثابت بھی نہ ہو، تب بھی کم از کم مباح الاصل رہ کر تو ثابت ہو ہی جائے گا۔ چہ جائیکہ وہ صریح کتاب و سنت سے ثابت بھی ہو اور کسی صحابی کا قول و فعل اس کے خلاف بھی نہ ہو، بلکہ اور اس کی موافقت میں ہو جیسا کہ ابن عباسؓ وغیرہ کے موافق اقوال گذر چکے۔ پھر پوری امت کا تعامل بھی اس کے ساتھ ہو جو تعامل صحابہ کی بھی دلیل ہے، تو پھر کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کی جانب

جواز میں کوئی ادنیٰ شک بھی کیا جاسکے۔ اس لئے بلحاظ تشکیل استدلال کلمہ طیبہ کی جانب جواز تو ہر حیثیت سے مضبوط نکلتی ہے اور جانب عدم جواز کی کوئی بنیاد ہی قائم نہیں ہوتی کہ اس پر استدلال کی عمارت کھڑی کی جاسکے۔

منع جواز کلمہ میں استدلال کی یہ کوئی فنی صورت ہی نہیں کہ کلمہ کے بارے میں اگر صحابہ کا عمل ثابت ہے تو وہ کلمہ شہادت ہی پڑھنے کا ثابت ہے، کیونکہ اس کا تعلق کلمہ طیبہ کی نفی سے نہیں صرف کلمہ شہادت کے اثبات سے ہے، تو کسی چیز کا اثبات دوسری چیز کی نفی کو اس وقت تک مستلزم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ آپس میں نقیضین نہ ہوں، تو کلمہ طیبہ اور کلمہ شہادت میں کونسا تناقض ہے کہ انہیں ایک دوسرے کی نقیض کہا جائے اور ایک کے اثبات سے دوسرے کی نفی سمجھ لی جائے؟ اس لئے یہ طریق استدلال زیادہ سے زیادہ کلمہ شہادت کے جواز کی دلیل ہو سکتا ہے نہ کہ کلمہ طیبہ کے عدم جواز کی۔

پس جیسے کلمہ شہادت کے بارے میں فعل صحابہ کا منقول نہ ہونا بھی (اگر مان لیا جائے) اس کی نفی کی دلیل نہیں ہو سکتا، جب کہ اس کے جواز کا مدار کتاب و سنت اور اجماع پر ہے نہ کہ فعل صحابہ پر کہ یہ حجت مستقلہ ہی نہیں۔ اس لئے حجت کے سلسلہ میں مستقلاً فعل صحابہ کا مطالبہ کیا جانا شرعی فن استدلال کو چیلنج کرنا ہے اور اس لئے حضرات مانعین کلمہ کی طرف سے یہ سند منع بھی غیر مستند اور بے اثر ثابت ہوئی۔

پانچواں مغالطہ

۵۔ پانچویں سند منع فنون عربیت کے معیار سے یہ پیش کی گئی ہے کہ یہ کلمہ طیبہ بلحاظ عربیت بھی درست نہیں کیونکہ اس میں جملہ توحید و رسالت کے شروع میں کسی رابطہ اور حرف ربط کا وجود نہیں، جو ان دونوں جملوں کو ملا کر ایک مربوط عبارت بنائے اور یہ صورت قواعد عربیت کے خلاف ہے کہ دو مستقل جملے بلا ربط باہم مل جائیں اور کوئی بھی لفظی جوڑ بند ان کے درمیان میں نہ ہو۔ اس لئے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی ترکیب نحوی حیثیت سے ناجائز ہے، چہ جائیکہ وہ فصاحت و بلاغت کا

نمونہ ہو، جو قرآن و حدیث کے نمایانِ شان ہو، اسلئے گویا یہ عبارت قرآن و حدیث میں آ بھی نہیں سکتی۔ پس یہ کلمہ جیسے شرعی حیثیت سے بے اصل تھا، ایسے ہی عربیت کی حیثیت سے بھی غلط العوام ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب یہ کلمہ اسی ہیئتِ کذائی کے ساتھ حدیثِ نبوی میں آچکا ہے، جس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، اطلاقِ قرآنی سے ثابت ہو چکا ہے، اجماعِ امت سے قطعی ہو چکا اور اس ہمہ گیری کے ساتھ کہ عرش سے لے کر فرش تک وہ کندہ بھی ہے اور زیرِ تکلم بھی۔ یعنی انسانوں ہی کی زبان پر نہیں بلکہ جنت کی زبان پر بھی جاری ہے۔ گویا حور و غلمان کے کانوں میں بھی اس کی گونج اسی ہیئتِ ترکیبی کے ساتھ پہنچی ہوئی ہے، تو معترضین غور کریں کہ یہ اس کلمہ کی نادرستی اور عجمیت کا الزام کسے دیا جا رہا ہے؟ اگر معاذ اللہ خدا اور رسول بھی ان کے نزدیک عربی نہیں جانتے اور گویا فرش سے لے کر عرش تک اور ملائکہ سے لے کر حور و غلمان تک کوئی بھی اس جملہ کی ترکیبِ نحوی سے واقف نہیں، تو کیا اُن کے مقابلہ میں ہندوستان کے عجی اور قاصر النظر افراد کو عربیت کا ماہر کہا جائے گا؟ نعوذ باللہ منہ۔ اعتراض کنندوں کو پس و پیش تو دیکھ لینا چاہئے تھا کہ وہ کس پر زبانِ اعتراض کھول رہے ہیں؟ اور کسے چیلنج کر رہے ہیں؟

مرا برندی عشق آں فضول عیب کند کہ اعتراض بر اسرارِ علم غیب کند

عربیت کی اعلیٰ ترین سند

کسی کلام کی عربیت بلکہ فصاحت و بلاغت کی اعلیٰ ترین سند یہ ہے کہ وہ کلامِ الہی یا حدیثِ نبوی میں کسی نہ کسی نہج سے مذکور ہو، یا اُس سے ماخوذ ہو، یا اس کے اسالیبِ بیان پر منطبق ہو، بلکہ قواعدِ عربیت بھی حقیقتاً اسی لئے حجت ہیں کہ وہ کتاب و سنت کے مسلمہ اسالیبِ بلاغت اور ابلغ ترین طرزِ ادا کی برنگِ استدلال حکایت کرتے ہیں۔

پس جب کہ یہ کلمہ اپنے اجزاء کے لحاظ سے بعینہ قرآن میں موجود ہے اور قرآن کے اطلاق کی رو سے ان اجزاء کو انہی کی ہیئت کے ساتھ ترکیب دے کر یا ملا کر پڑھنا جائز ہے اور پھر اپنی ترکیب کے لحاظ سے بعینہ حدیث میں بھی موجود ہے۔ پھر قواعدِ شرعیہ بھی اس کی اس ہیئتِ کذائی سے آبی اور

انکاری نہیں تو کیا پھر بھی اس کی عربیت کی سند کے لئے کسی رسمی حجت کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ رسمی قواعد و ضوابط سے اُسے عربی یا فصیح ثابت کیا جائے۔

لیکن اگر ان حضرات کو جنہیں تعبیرات قرآنی اور عبارات حدیثی کا ذوق یا ان پر عبور حاصل نہ ہو، رسمی قواعد ہی کے حوالہ کی ضرورت ہے، تو ہم اُن کے لئے بطور اتمام حجت کلمہ طیبہ کی اس ترکیب کدائی کے جواز کے لئے فنِ بلاغت کے قواعد بھی پیش کئے دیتے ہیں، جن سے اس کلمہ کی نہ صرف عربیت بلکہ اعلیٰ ترین بلاغت بیانی بھی واضح ہو جائے گی۔ انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ کلام عرب میں دو مستقل جملوں کے وصل اور فصل کا اصول کتبِ بلاغت و معانی میں حسب ذیل ہے:

فالحاصل ان الجملتين اللتين لا محلّ لهما من الاعراب ولم يكن
الاولى حُكم لم يُقصد اعطائه للثانية سِتّة احوالٍ. الاول كمال الانقطاع بلا
ايهام. الثاني كمال الاتصال. الثالث شبه كمال الانقطاع. الرابع شبه كمال
الاتصال. الخامس كمال الانقطاع مع ايهام. السادس التوسط بين الكمالين
فحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعة السابقة الفصل.

ترجمہ: اور حاصل یہ ہے کہ وہ دو جملے جو اعراب کا محل نہ ہوں اور پہلے جملہ میں ایسا اعرابی حکم نہ ہو کہ اس کا دوسرے جملہ کو دیا جانا مقصود نہ ہو، تو (اُن دو جملوں کی ترکیب کے) چھ حال ہیں، پہلا کمالِ انقطاع بلا ایہام کے، دوسرا کمالِ اتصال، تیسرا مشابہ کمالِ انقطاع کے، چوتھا مشابہ کمالِ اتصال کے، پانچواں کمالِ انقطاع مع ایہام کے، چھٹا توسط دو کمالوں میں۔ پس اخیر کی دو صورتوں کا حکم وصل ہے اور ابتدا کی چار صورتوں کا حکم فصل ہے۔

(مختصر المعانی) مطول اور اطول میں بھی اسی طرح ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے جب کہ کلمہ طیبہ کے دونوں جملوں کو محلِ اعراب نہ بنایا جائے یعنی شروع میں کوئی اسم یا فعل بطور عامل کے ان پر داخل نہ کیا جائے اور کسی حکمِ اعراب میں ان کی شرکت مقصود نہ ہو یعنی پہلے جملہ میں کوئی ایسا اعرابی حکم نہ ہو جو دوسرے جملہ کو دیا جائے تو اس صورت میں جملہ ثانیہ کو اول سے منفصل رکھا جانا یعنی کی حرف ربط کا درمیان میں نہ لایا جانا ہی ضروری اور واجب ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ اگر ”لا الہ الا اللہ“ ”محمد رسول اللہ“ کے دونوں جملوں کی ابتدا میں کوئی

عالم اَشْهَدُ یا اَقُولُ یا اُقِرُّ وغیرہ نہ لایا جائے، جس سے وہ محلِ اعراب ہی نہ بنیں اور اس لئے حکم اعراب میں اُن کا کوئی اشتراک ہی نہ ہو، کہ جملہ اولیٰ کا حکم جملہ ثانیہ کو دیا جائے تو ان کے درمیان میں حرفِ وصل لانا قطعاً ناجائز ہوگا اور یہ ترکیب مفصول ہو کر ہی جائز رہے گی۔ بخلاف اَشْهَد ان لا اله الا الله وان محمد ارسول الله کے کہ یہاں دونوں جملے اَشْهَد کے نیچے آ کر محلِ اعراب بھی بن گئے ہیں اور حکم اعراب میں شریک بھی ہو گئے ہیں کہ جس طرح جملہ اولیٰ کا حکم یہ ہے کہ وہ محلاً اَشْهَد کا مفعول واقع ہو رہا ہے، اسی طرح یہ حکم جملہ ثانیہ کو بھی دے کر اَشْهَد کے نیچے لانا مقصود ہے کہ وہ بھی محلاً مفعول بنے اس لئے ان دونوں جملوں کے درمیان وصل واجب ہو گیا۔ اور کسی نہ کسی حرفِ ربط مثل وَاَنْ یا وَاِنَّہُ یا وَاَشْهَدُ اَنَّ وغیرہ کا لایا جانا بھی ضروری ہو گیا تا کہ یہ وصل قائم ہو جائے۔

کلامِ الہی میں مفصول کلام کی نظیر دیکھنی ہو، جس میں کئی جملے آگے پیچھے آئے ہوئے ہیں، لیکن درمیان میں کوئی حرفِ ربط نہیں لایا گیا، جس سے دو جملے مل سکیں تو آیت ذیل ملاحظہ فرمائیے، جس میں نمبر زدہ پانچ جملے ہیں، جنہیں فصل کے ساتھ لایا گیا ہے اور جن کے درمیان کوئی حرفِ ربط یا عطف نہیں ہے، باوجودیکہ اُن کا مجموعہ ایک ہی آیت کہلاتی ہے۔

(۱) قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ اَهْلَكْتَهُمْ مِّنْ قَبْلِ وَاَيَّايَ (۲) اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ

السُّفَهَاءُ مِنَّا (۳) اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ (۴) تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ

(۵) اَنْتَ وَلِيْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَاَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِيْنَ ۝

ترجمہ: (موسیٰ علیہ السلام نے) کہا اے میرے رب اگر تو چاہتا تو پہلے ہی ان کو اور مجھے ہلاک کر دیتا۔ کیا ہم کو ہلاک کرتا ہے اس کام پر جو ہماری قوم کے احمقوں نے کیا۔ یہ سب تیری آزمائش ہے۔ بچلا دے اس میں جس کو تو چاہے اور سیدھا رکھے جس کو چاہے۔ تو ہی ہمارا تھا منے والا ہے، سو بخش دے ہم کو اور رحمت کر ہم پر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔

قوانینِ بلاغت

یہ پانچ آیتیں الگ الگ مستقل جملے ہیں اور ایک کا حکم دوسرے کو نہیں دیا جا رہا ہے اور نہ اعراب میں اُن کی شرکت مقصود ہے، اس لئے ان کے درمیان حروفِ روابط نہیں لائے گئے اور پھر بھی مجموعہ آیتِ واحدہ ہے۔ ایسے ہی کلمہ طیبہ کے دو جملوں کے درمیان کوئی حرفِ ربط نہیں اور پھر بھی وہ کلمہ واحدہ ہے۔

اصولِ مذکورہ اور اس قرآنی نظیر کی رو سے آپ ہی غور کریں کہ کلمہ طیبہ کے دونوں جملوں کے درمیان حرفِ ربط نہ لانے میں آپ کی سنی جائے یا ان قواعدِ عربیت کا حکم مانا جائے، جو تمام کتبِ معانی و بیان میں مصرّح اور قرآنی نظائر سے مؤید ہیں۔

اگر معترض حضرات ان قواعد کے خلاف کسی اصول کا حوالہ دے کر کچھ کہتے تو بھی ایک بات تھی اور یہ ممکن تھا کہ اسے ایک رائے کہہ کر وقعت دی جاتی، گو وہ رائے غلط ہی ہوتی، لیکن جب کہ معترض بلا کسی حجت و برہان کے حوالہ کے خلاف حجت و برہان مجرد رائے سے اور وہ بھی سمعیات اور نقلیات میں ایک شے منوانا چاہتے ہیں، تو کون اسے زبردستی کے استبداد کا بے وجہ محکوم ہونا گوارہ کر لے گا؟ بالخصوص جب کہ معاملہ قرآن و حدیث کی تصریحات کے مقابلہ کا بھی ہو۔

بہر حال قوانینِ بلاغت و عربیت اور قواعدِ حذف و ایصال یا ضوابطِ فصل و وصل کی رو سے جس کا فن بلاغت میں ایک مستقل باب ہے اور جس کے معیار سے دو جملوں کے موصول یا مفصول لانے کا فیصلہ ہوتا ہے، جب کہ کلمہ طیبہ تحت اصولِ مفصول لایا گیا اور بطورِ وجوب اس پر ادواتِ شہادت وغیرہ اضافہ نہیں کئے گئے بلکہ اسے قرآنی ہی الفاظ میں پڑھا گیا تو یہ کلمہ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے نہ صرف یہی کہ بے جوڑ ہی نہیں بلکہ عربیت میں اعلیٰ ترین بلاغت کا نمونہ ثابت ہوا، جو کلامِ خدا و رسول کے شایانِ شان ہے، پس کلمہ طیبہ کی لفظی اور ترکیبی حیثیت پر بھی معترضین کا طعن و اعتراض اسی طرح بے بنیاد ثابت ہوا، جس طرح اس کی شرعی حیثیت پر ان کا اعتراض ایک بے بنیاد خیال ثابت ہوا تھا۔

ایسی صورت میں کلمہ طیبہ کو بے جوڑ یا غیر شرعی کلمہ پکارنا انتہائی ناواقفی اور جسارتِ بے جا کا ثبوت ہے، جس کی توقع اہل علم سے نہیں کی جاسکتی۔

بہر حال اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جس طرح کلمہ شہادت کلامِ بلیغ ہے ایسے ہی کلمہ طیبہ بھی کلامِ بلیغ ہے اور فصاحت و بلاغت میں دونوں اسی طرح برابر ہیں، جس طرح اپنی شرعی حیثیت میں دونوں برابر ہیں۔ اور جس طرح شریعت ان دونوں کلموں کی پشت پر ہے ایسے ہی عربیت بھی ان کی پشت پناہی کر رہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلمہ طیبہ کے رد و انکار اور نفی و ممانعت کے سلسلہ میں یہ پانچ ہی سنداتِ منع ہمارے سامنے آسکی ہیں، جن کے بارے میں ہم نے اپنے ناقص علم کی حد تک حقیقتِ حال واضح کرنے کی کوشش کی اور اصول اور دیانت کے ساتھ ان پر تنقیدی نظر ڈالی، ہم دیناً یہ عرض کرنے پر مجبور ہیں کہ یہ پانچوں سندیں اصل موضوع ہی سے متعلق نہیں، جن کو کلمہ طیبہ کی نفی و اثبات میں کوئی دخل ہو، بلکہ ان پر دلیل کا اطلاق ہی مشکل ہے کہ یہ سب منفی بنیادوں کی چیزیں ہیں جن میں نہ کلمہ طیبہ کی نفی منقول ہے اور نہ اس کے عدمِ جواز کا کوئی حکم موجود ہے۔

ادھر ان پانچ منفی موانع کے مقابلہ میں ہم نے تقریباً دو درجن مثبت دلائل و شواہد اور نظائر پیش کئے اور وہ شواہد و مباحث الگ ہیں جو ان پانچ سنداتِ منع پر تنقید کے سلسلہ میں ضمناً آگئے ہیں، گویا چوبیس سے زائد دلائل، نظائر اور شواہد اور لطائف تحقیق و تنقید کی راہ سے کلمہ طیبہ کے اثبات کے باب میں عرض کئے گئے اور ان کو نفی حیثیت سے موضوع پر منطبق کیا۔ استدلال کی تقریریں کیں۔ اور یہ مثبت دلائل بھی کتاب سنت اور اجماع امت تینوں اصلی حجّتوں سے پیش کئے، محض قیاس آرائی نہیں کی تو انصاف اور خشیتِ علمی اور معاملہ آخرت کو سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے کہ ان میں سے کونسے دلائل کا وزن زیادہ ہے جن پر عقیدہ و عمل کی بنیاد رکھی جائے؟ اور یہ کہ انکار کا راستہ بہتر ہے یا اقرار کا۔ اور امت کا جمانا بہتر ہے یا اکھاڑنا۔

خلاصہ کلام

الحاصل کلمہ طیبہ کا مادہ تو قرآن کی نص صریح سے ثابت ہوا اور اس کی ہیئت کذائی اور جمع و تالیف اطلاق قرآنی سے ثابت ہوئی کہ وہ بھی دلالت میں عبارت سے کم نہیں، پھر اس جمع و تالیف کے آٹھ۔ نو نظائر کتاب و سنت کے سلسلہ سے سامنے آ گئے، پھر اس کلمہ کے دونوں اجزاء کا تلازم اعتقادی آیات قرآن سے ثابت ہوا، پھر کلمہ طیبہ کا اسم اور تسمیہ کتاب اللہ سے پیش کیا گیا، پھر عین کلمہ طیبہ کو سات حدیثوں سے ثابت کرتے ہوئے ان احادیث کی حجیت فنی طور پر اہل فن کے اقوال سے واضح کی گئی۔ پھر اس کلمہ کے مامور بالقول اور ورد کے اثبات کے لئے احادیث سے ایجابی اور اقتضائی اوامر پیش کئے گئے، پھر بعض صحیح احادیث سے کلمہ طیبہ کا استنباط پیش کیا گیا، پھر اس کے اثبات میں سلف کے اقوال پیش کئے گئے، ساتھ ہی البدایہ والنہایہ کی حدیث سے اس کے بارے میں رضاء آدم علیہ السلام اور کنز العمال کی روایات سے اس پر رضاء ابراہیمی اور رضاء سلیمانی دکھلائی گئی۔ گویا قول اول النبیین اور قول خاتم النبیین کے ساتھ درمیانی انبیاء میں سے سب سے بڑے اولوا العزم پیغمبر ابراہیم علیہ السلام اور سب سے بڑے وسیع الملک بادشاہ نبی حضرت سلیمان علیہ السلام کی رضا پیش کی جس سے درمیان کے دوسرے تمام انبیاء کی تقریری رضاء بھی ثابت ہوئی، گویا اس مسئلہ پر اجماع انبیاء بھی نکل آیا۔

پھر کلمہ کے بارے میں نوشتہ عرش اور صدائے جنت پیش کر کے گویا ملائکہ کے سکوتی اجماع کی طرف اشارہ کیا گیا، جو رات دن اس صدا کو سنتے اور اس نوشتہ کو دیکھتے اور اس پر سکوت رضاء کرتے ہیں، پھر امت محمدیہ کے اجماع سے کلمہ کا ثبوت دیا گیا، جس نے سلف سے لے کر خلف تک اس کلمہ کی تلقی بالقبول کی، جس میں چودہ صدی تک کسی کا انکار یا نفی حائل نہیں۔ پھر فنی طور پر اجماع کی مختلف صورتوں سے کلمہ کو ثابت کیا گیا، پھر کلمہ شہادت کی ثابت کنندہ احادیث سے نیز اس کے مضمون شہادت سے پھر کلمہ شہادت اور کلمہ طیبہ کی باہمی نسبت ظاہر و باطن سے پھر کلمہ نجات کی روایت سے استنباطاً بھی کلمہ طیبہ کا ثبوت دیا گیا، پھر کلمہ طیبہ اور کلمہ شہادت کے معیار استعمال اور مواقع

استعمال کی تنقیح کی گئی۔

غرض کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور استنباط و قیاس چاروں ہی ادلہ شرعیہ سے جن میں سے دو مصدر تشریع ہیں اور دو مظہر تفریع، اس کلمہ طیبہ کا ثبوت پیش کر دیا گیا، جس کے بارے میں حضرات مانعین کلمہ بر سبیل تنزل ایک قول صحابی تک پر راضی تھے، پھر تنقید و الزام کی لائن پر کلمہ طیبہ کے مخالف پانچ سندات منع پر تنقید کرتے ہوئے اصل حقیقت واضح کی گئی اور خود ان سندات منع ہی سے کلمہ کا ثبوت نکال کر پیش کر دیا گیا، جس میں کلمہ کی شرعییت اور عربیت اور فصاحت و بلاغت پر بھی کھلی روشنی پڑ گئی اور اس ضمن میں مختلف فنی بحثوں سے کلمہ طیبہ کا ثبوت اور زیادہ قوی ہو گیا، جس سے واضح ہو گیا کہ کلمہ طیبہ نہ بے ماخذ ہے نہ بے حجت ہے، نہ غیر مشروع ہے نہ غیر عربی ہے، بلکہ ایک شرعی نص اور کلام خدا و رسول ہے، جس کا ماخذ ایک ہی نہیں قرآن بھی ہے، حدیث بھی ہے اور اجماع و استنباط بھی ہے اور اس طرح اس کا ثبوت قطعیت کا درجہ لئے ہوئے ہے۔

پس وہ کلمہ جس کے اتنے ماخذ ہوں اور جس کے مادہ سے لے کر ہیئت ترکیبی تک، اجزاء ترکیبی سے لے کر اس کے اسم و رسم تک، محل استعمال سے لے کر معیار استعمال تک، سب ہی کے بارے میں کتاب و سنت کی ناطق روشنی موجود ہو، کس طرح لوگوں کو جرأت ہوئی کہ وہ اسے بیک جنبشِ قلم بے اصل یا بے ماخذ پکار دیں اور خم ٹھوک کر میدان میں آجائیں؟

مانعین کلمہ غور فرمائیں

حضرات مانعین کلمہ غور فرمائیں کہ کیا کلمہ طیبہ کی ہیئت ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے یہ اتنا غیر معمولی مواد اور ذخیرہ ثبوت اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اسے کم از کم اختراع و بدعت ہونے سے بچالے، اگر ہے اور اس کیلئے اسلام میں بنیاد مل جاتی ہے، درحالیکہ ہمارے نزدیک بنیاد ہی نہیں پوری تعمیر مع فرنیچر کے مل جاتی ہے، تو کیوں خواہ مخواہ اس مضر اور مہلک کاوش و بحث کا دروازہ کھول کر عامہ مسلمین کو اضطراب و بے چینی میں مبتلا کیا جائے اور کیوں ایسے فتنہ کو آبیاری کا موقع دیا جائے، جو سلف و خلف کے خواص و عوام سب ہی کے تخطیہ پر مشتمل ہو، اور ان کے عمل صالح کو مہمل اور اکارت

ثابت کرتا ہو، بلکہ اخلاقی جرأت سے کام لے کر کیوں نہ صاف صاف اعلان کر دیا جائے کہ لوگ معاملاتِ اعتقاد یہ میں کلمہ شہادت کا استعمال کریں اور دیانات و اذکار میں کلمہ طیبہ کا ورد رکھا کریں۔

مجھے اس سے انکار نہیں کہ حضراتِ مانعین کلمہ کا جذبہ غالباً یہ ہے کہ کلمہ اسلام کے بارے میں کوئی کلمہ گو مسلمان کتاب و سنت اور اتباع کے دائرہ سے ایک انچ ادھر ادھر نہ ہو، بلاشبہ یہ جذبہ قابلِ قدر ہے اور یہی جذبہ دین کو اس کی اصل شکل میں محفوظ رکھ بھی سکتا ہے، لیکن کتاب و سنت کے اندر رہنے کا معیار اتنا تنگ نہیں ہے، جتنا کہ ان حضرات نے اسے خیال فرمالیا ہے۔ سنتِ نبوی کا ذخیرہ صرف بخاری و مسلم یا صحاح ستہ تک محدود نہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ اگر حجیت کی شان صرف صحیح روایات اور وہ بھی علیٰ شرط الشیخین یا زیادہ سے زیادہ صحاح ستہ تک محدود ہوتی، تو دوسری کتبِ حدیث وجود ہی میں نہ آتیں اور ان سے استدلال کا سلسلہ ہی قائم نہ ہوتا اور نہ اکابر امت ہر قرن میں غیر صحیحین اور غیر صحاح کے ذخیرہ سے استدلال کرتے، حالانکہ صحاح ستہ کے علاوہ بھی ذخیرہ حدیثِ عظیم مقدار میں موجود اور اس کی ہر نوع کی حدیث سے استدلال و احتجاج کا سلسلہ بھی جاری ہے، اور رہا ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ جیسے حجیت کے درجات ہیں ویسے ہی احتجاج کے بھی مراتب ہیں اور ویسے ہی ان سے ثابت شدہ امور کے بھی درجات ہیں۔ جیسے قرآن کریم یا حدیث متواتر و مشہور سے ثابت شدہ چیز قطعی اور مورثِ یقین مانی گئی ہے، جس کا منکر کافر شمار کیا گیا ہے، ایسے ہی خبر واحد اور پھر اس کے بھی مختلف مدارج سے ثابت شدہ چیز ظنی اور مورثِ ظن غالب سمجھی گئی ہے، جس کا انکار بھی فسق سے کم نہیں۔

پھر بسلسلہ مسائل و احکام تو محدثین نے اسانید کے بارے میں تشدد اور تنگی سے کام لیا ہے اور فضائل یا قصص یا امثال وغیرہ احکام سے نیچے درجے کے امور میں تساہل اور ارخاءِ عنان سے کام لیا ہے اور ضعیف سے ضعیف روایت کو بھی بشرطیکہ وہ حدّ وضع یا نکارت وغیرہ تک نہ پہنچ جائے، معتبر مان لیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان تمام فروق و مراتب و درجات سے قطع نظر کر کے ہر مسئلہ میں اصح مافی الباب کو معیار بنالینا اور احتجاج کے ان تمام درمیانی مراتب کو خیر باد کہہ دینا ہزار ہا مسائل دینیہ کے اثبات میں

مشکلات پیدا کر دینے والا اقدام ہے، جس سے بہت سے مسائل سے ہاتھ دھولینا پڑ جائے گا، دینی راہ تنگ ہو جائے گی اور سلف کا جادہ اعتدال اور مسلک جامع ہاتھ سے جاتا رہے گا۔ حالانکہ وہ ہم سے زیادہ کتاب و سنت پر فریفتہ اور اپنے کو ہمہ تن اس کے سانچہ میں ڈھالے ہوئے تھے۔

حرفِ آخر

کتاب اللہ سے اخذ مسائل بلاشبہ بنیادی چیز ہے اور یہی ادلہ شرعیہ کی اصل اساس ہے، مگر اس کا راستہ بھی اتنا تنگ نہیں کہ حجیت کے لئے صرف اس کی صریح عبارت اور نظم کی سطح ہی درکار ہو، بلکہ عبارت النص کی طرح اس کی دلالت، اس کی اشارت، اُس کی اقتضاء، اُس کے عموماً اور اس کے اطلاقات سب ہی حجیت کی شان رکھتے ہیں۔ اور اس کے بے شمار غامض علوم کو اپنے اندر کھپائے ہوئے ہیں، جن سے انسانوں کے فہم و عقل کے درجات کا امتحان ہوتا ہے، ان سب درجات سے قطع نظر کر کے صرف اسکی عبارت کے حروف و اشکال اور نظم کی سطح سے چپک جانا اور اس کے عمق اور بطن سے بے تعلق بن جانا، بالفاظِ دیگر لِكُلِّ اٰیَةٍ مِنْهَا ظَهَرَ وَبَطَنٌ کی عملی طور پر تصدیق نہ کرتے ہوئے بالکل ظاہری ہو جانا، ہزار ہا علوم و مسائل سے محروم ہو جانا ہے، جو اہل علم سے یقیناً مستبعد ہے۔

پس کلمہ طیبہ کے بارے میں بھی ایسی سخت گیری اور اتنی روایت مزاجی پر آ جانا کہ اس کے ہر ہر پہلو کے بارے میں صرف عبارت قرآن یا صرف احادیث صحاح کا مطالبہ کرنے لگنا اور وہ بھی ایک خاص نقطہ نظر کی روشنی میں اور بزعمِ خود نہ ملنے پر عوام کو اس سے اکھاڑنے اور سلف و خلف کو اس کے بارے میں متہم کرنے کا پرداز ڈال دینا کوئی مربیانہ یا ہادیانہ چہ جائیکہ مجددانہ اقدام نہیں کہ اس کی تحسین کی جاسکے۔

بہر حال کلمہ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے اگر کتاب و سنت سے کوئی خفیف سا اشارہ بھی مل جاتا تو وہ بھی کافی تھا، لیکن جب کہ اتنا کافی ذخیرہ سامنے آ جائے اور فنی حیثیت سے وہ مضبوط بھی ہو تو وہ بلاشبہ اس متواتر کلمہ کے شرعی باور کرانے اور بے بنیاد مطاعن سے بچانے کے لئے کافی وافی ہے۔ اس کے بعد یہ کسی طرح مناسب نہ ہوگا کہ کلمہ کی نفی کی جانب کو جستجو اور آرزو کے

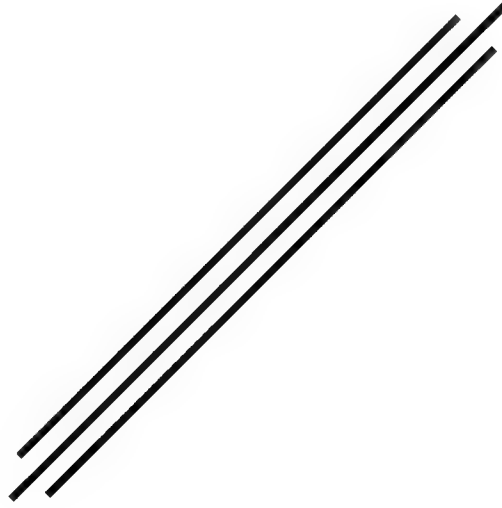
ساتھ بے وجہ مضبوط بنانے کے حیلے ڈھونڈے جائیں اور اس کو منفی یا ناجائز ثابت کرنے کی سعی کی جائے اور ثبوت کی جانب کو پوری تندہی سے مجروح کرنے پر ہمت صرف کر دی جائے۔ ہاں جس حد تک امت اُس کے بارے میں واقعی کسی غلطی کا شکار ہے جیسے مضمونِ توحید و رسالت کے اعتقاد و عمل کی خرابیاں، یا کلمہ طیبہ کے تلفظ کی فاحش غلطیاں، یا اُسے ایک رسم محض بنا لینا اور اس کی حقیقت سے دور جا پڑنا وغیرہ، تو اُسے بسہولت اور بہ نرمی و رافت زائل کرنے، امت کو راہِ راست پر لانے اور اصلاح و تربیت کے انداز میں جادۂ اعتدال پر ڈال دینے کی سعی کی جائے، نہ یہ کہ ازالہ مرض کی خاطر خود مریض ہی کو ختم کرایا جائے کہ نہ مرض باقی رہے نہ مریض۔ یہ نہ اصلاحی طرز ہے نہ تربیتی انداز۔ حق تعالیٰ ہم سب کو فہم سلیم اور قلب مستقیم عطا فرماویں اور زیغ و کجی سے محفوظ رکھیں۔ آمین

محمد طیب غفرلہ (مہتمم دارالعلوم دیوبند)

۱۶ جمادی الثانی ۱۳۶۹ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

پروفیسر غلام جیلانی برق کے مضمون ”دو قرآن“ پر محققانہ تردیدی کلام



نظریہ دو قرآن پر ایک نظر

.....

ایک وضاحت

حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی ایک کتاب ”ایک قرآن“ کے نام سے بھی بعض اشاعتی اداروں نے شائع کی ہے۔ یہ کتاب دراصل اسی کتاب ”نظریہ دو قرآن پر ایک نظر“ کا دوسرا نام ہے۔ اس امر کی وضاحت اس لئے ضروری سمجھی گئی تاکہ شائقین علم اس بات کو جان لیں کہ ”نظریہ دو قرآن پر ایک نظر“ کے بعد انھیں ”ایک قرآن“ کی عدم دستیابی کا کوئی ملال نہیں ہے۔

محمد عمران قاسمی بگیا نوی

نظریہ دوقرآن پر ایک نظر

تقریظ منظوم

از حضرت مولانا حافظ محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ

شاد باش اے خستہ بیمارِ نظر	کز برایت می رسد کحل البصر
ایں حقائقِ ایں معارف را بہیں	ایں چنین بیند نگاہِ دُور بہیں
ریختہ از کلکِ آں روشن ضمیر	کہ ندارد از حقائقِ او نظیر
”طیب“ ابنِ قاسم است آں ارجمند	ناظمِ دارالعلوم دیوبند
ہست قرآنِ یک ولیکن احوال	از حوّل بیند آں را دو قرآن
ہم چنین اسلامِ یک اے خوش سیر	لیک دو اسلام گوید بد نظر

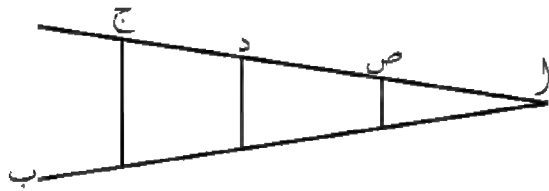
احولی چوں دفع شد یکساں شوند

آں دوسہ گویاں یکے گویاں شوند

مقدمہ

از قلم جناب مولانا عزیز احمد صاحب قاسمی بی۔اے

زاویہ نظر (ANGLE OF VISION) کا اختلاف معمولی نتائج نہیں پیدا کرتا بلکہ فاش اہم غلطیوں کا موجب ہوتا ہے، اگرچہ ابتداءً ایک زاویہ کے دو خطوط ایک ہی نقطہ سے شروع ہوتے ہیں، لیکن جوں جوں آگے بڑھتے جاتے ہیں دونوں خطوط کے درمیان فاصلہ بڑھتا ہی جاتا ہے، خواہ زاویہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو۔ حسب ذیل شکل ملاحظہ فرمائیے:



”ل“ ایک نقطہ ہے جہاں سے ”ب“ ایک خط شروع ہو کر آگے بڑھتا جاتا ہے، اب جتنے خطوط ”ل“ سے شروع ہو کر ”ب“ تک پہنچنا چاہیں گے انہیں لامحالہ ”ب“ کا راستہ اختیار کرنا پڑے گا، لیکن اگر کوئی خط شروع ہوتا ہے ”ل“ ہی سے اور پہنچنا بھی چاہتا ہے ”ب“ تک مگر ”ب“ کا راستہ اختیار نہیں کرتا بلکہ تھوڑا سا انحراف کر کے ”لج“ کا راستہ اختیار کرتا ہے تو وہ کبھی ”ب“ تک نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ اولاً تو ”ص“ کے مقام پر دونوں خطوط کے درمیان بہت کم فاصلہ نظر آئے گا، لیکن آگے بڑھ کر ”د“ کے مقام پر یہ فاصلہ اور بھی زیادہ ہو جائے گا اور ”ج“ کے مقام پر تو بہت ہی زیادہ ہو جائے گا۔ علیٰ ہذا القیاس۔

حالانکہ دونوں خطوط کا نقطہ آغاز (STARTING POINT) بھی ایک ہے اور منزل مقصود (DESTINATION) بھی ایک ہی تھی، مگر ایک خط صحیح راستہ اختیار کرنے کی وجہ سے منزل مقصود تک پہنچ گیا اور دوسرا اپنی جدت طبع سے دوسرا راستہ اختیار کر کے منزل سے کوسوں دور ہو گیا۔ وَإِنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ .

اسی طرح حسب ذیل مثال پر عمل کر کے دیکھئے کہ کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

ایک خالی پیالہ میں ایک سیدھی لکڑی اس طرح رکھ دیجئے کہ لکڑی کا کچھ حصہ پیالے سے باہر نکلا رہے اور بغور دیکھئے کہ لکڑی کہیں سے ٹیڑھی تو نظر نہیں آتی، یقیناً آپ کہیں گے کہ لکڑی بالکل سیدھی ہے، اب اسی پیالہ کو پانی سے بھر دیجئے اور پھر لکڑی کو بغور دیکھئے، لکڑی کا وہ حصہ جو پانی میں ڈوبا ہوا ہے آپ کو ٹیڑھا نظر آئے گا، یہ کیوں؟ اس کی تشریح سنئے۔

پیالہ میں پانی بھرنے سے قبل لکڑی کے ہر حصہ سے جو روشنی کی شعاعیں چلتی تھیں وہ صرف ہوا کے ماحول (MEDIUM) سے گذر کر آنکھوں تک پہنچتی تھیں کیونکہ ہوا پوری فضاء (ATMOSPHERE) کو گھیرے ہوئے ہے، جہاں کوئی دوسرا ماحول موجود نہ ہو، وہاں ہوا خود بخود موجود رہتی ہے، اسی لئے لکڑی حقیقتاً جیسی سیدھی تھی ویسی ہی نظر آرہی تھی اور جب پیالہ میں پانی ڈالا گیا تو ماحول میں آمیزش پیدا ہو گئی۔ اب پانی میں ڈوبے ہوئے حصہ سے روشنی کی جو شعاعیں چلتی ہیں اُن کا سابقہ سطح آب تک آتے ہی ہوا کے ماحول (MEDIUM) سے پڑتا ہے، اس لئے وہ ٹیڑھی ہو جاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ لکڑی کا وہ حصہ جو سطح آب سے باہر ہے وہ پہلے ہی جیسا سیدھا نظر آتا ہے، مگر جو حصہ زیر آب ہے وہ ٹیڑھا دکھائی دیتا ہے حالانکہ لکڑی اب بھی حقیقتاً وہی ہے جو پہلے تھی اور ویسی ہی سیدھی ہے جیسی پہلے تھی، مگر زاویہ نظر (ANGLE OF VISION) بدل جانے کی وجہ سے ٹیڑھی نظر آرہی ہے۔

بعینہ یہی حال ذہن کا ہوتا ہے، جب تک ذہن پر کسی ماحول کا اثر نہیں ہوتا، اُس وقت تک وحدانیت (MONOTHEISM) ذہن کی پوری فضاء (ATMOSPHERE) کو گھیرے ہوئے رہتی ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کسی ماحول کی عدم موجودگی میں ہوا پوری فضاء (ATMOSPHERE) پر مسلط رہتی ہے۔ ایسی حالت میں ذہن کی شعاعیں جب اشیائے معقولہ تک پہنچتی ہیں تو ان میں کہیں بھی کجی نہیں پیدا ہوتی، اس لئے وہ اشیاء فی نفسہ جیسی ہوتی ہیں ویسی ہی نظر آتی ہیں اور ذہن اُن کا صحیح ادراک کرتا ہے۔ لیکن جب وحدانیت کی فضاء دوسرے اثرات کے ماحول سے مکدر ہو جاتی ہے تو ذہن کی شعاعیں اشیائے معقولہ تک پہنچتے پہنچتے ٹیڑھی ہو جاتی ہیں، چنانچہ ذہن کے لئے ان کا صحیح ادراک ناممکن ہو جاتا ہے۔

اب اگر وحدانیت کی فضاء دوسرے اثرات سے اس طرح مکدر ہو چکی ہے کہ ذہن پر ثنویت کے ماحول کا غلبہ ہو گیا تو ذہن کی شعاعیں اشیائے معقولہ تک پہنچتے پہنچتے کافی ٹیڑھی ہو جائیں گی، اسلئے ذہن ان کا صحیح ادراک نہ کر سکے گا۔ اور اگر وحدانیت کی فضاء کو مکدر کرنے والے اثرات ایسے ہیں جو ذہن پر تثلیث ماحول کا غلبہ کر دیتے ہیں تو ذہن کی شعاعوں میں اشیائے معقولہ تک پہنچتے پہنچتے اور بھی کجی آجائے گی اور کہیں وہ اثرات ایسے ہوئے جو ذہن پر اصنام پرستی کے ماحول کا غلبہ کر دیتے ہیں تو ذہن کی شعاعوں میں اس قدر کجی آجائے گی کہ اشیاء کچھ کا کچھ نظر آئیں گی۔

جناب غلام جیلانی صاحب برق کے ذہن پر ثنویت کے ماحول کا غلبہ معلوم ہوتا ہے، اسی لئے انہیں تمام چیزیں جفت نظر آتی ہیں۔ پہلے ”دوقرآن“ نظر آئے تھے اور اب حال ہی میں موصوف کو اسلام بھی دو ہی نظر آنے لگے اور اس موضوع پر ایک کتاب ”دو اسلام“ کے نام سے تصنیف کر ڈالی۔ اب دیکھئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور پھر خدائے قدوس کے بارے میں کیا رویہ اختیار فرماتے ہیں۔

موصوف نے ایک قرآن تو وحی متلو (جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں) کو قرار دیا ہے، جس کا نام ”علمی قرآن“ رکھا ہے اور دوسرا قرآن صحیفہ کائنات کو قرار دیا ہے جسے ”عملی قرآن“ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ لیکن پوری کتاب میں موضوع بحث صرف صحیفہ کائنات یا بالفاظ جیلانی صاحب ”عملی قرآن“ ہی ہے، علمی قرآن کو بظاہر کوئی اہمیت ہی نہیں دی گئی اور اسی صحیفہ کائنات کے مطالعہ کو عین اسلام قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے ”دوقرآن“ (ص ۱۱، ۱۲)۔

حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ مہتمم دارالعلوم دیوبند نے پیش نظر کتاب میں برق صاحب کے نظریہ پر اصولی تبصرہ فرمایا ہے، چنانچہ مولانا موصوف نے یہ ثابت کیا ہے کہ جزئیات کے حسن و قبح کا مدار ان کلیات پر ہوتا ہے جن کے ماتحت وہ جزئیات ہوتی ہیں اور ادراک کلیات تابع ہے ذوق اور ذہنیت کے، اس لئے اگر ذوق اور ذہنیت سلیم اور مستقیم ہے تو اس ذہنیت سے اُبھرنے والے کلیات کے ادراکات بھی صحیح ہوں گے اور ان کلیات سے نکلنے والی جزئیات بھی، اور اگر ذوق کجی لئے ہوئے ہے تو اس سے نکلنے والے کلیات اور ان کلیات کے تحت میں آنے والی جزئیات

دونوں کے ادراک میں غلطی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے ذوق و ذہنیت کی اصلاح و تقویم پر سب سے زیادہ زور دیا ہے اور اس اصلاح و تقویم کا نام تزکیہ رکھ کر اسے نبوت کے فرائض چارگانہ میں سے ایک اساسی فریضہ قرار دیا جس کا ذکر قرآن پاک میں تعلیم سے پہلے بھی آیا ہے اور تعلیم کے بعد بھی آیت: **يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ**۔

برق صاحب نے اسلام کا منشاء تسخیر کائنات قرار دیا تھا جس کے نتیجے میں انسان مادیات کا محتاج بن کر رہ جاتا ہے اور حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ نے اسلام کا منشاء ایسے کمال کا حصول قرار دیا ہے جو موجب رضاء الہی ہے جس کا نمونہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زندگی ہے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ یہ عنوان عین قرآن کے مطابق ہے جو انسان کو سفلیات و فکلیات سے اٹھا کر الہیات کی لامحدود وسعتوں میں پہنچا دیتا ہے، جہاں سے وہ تمام کائنات پر حکومت کرتا ہے اور کائنات کا ہر جزو اس کے اشارہ ابرو کی تعمیل کرتا ہے۔

لا يزال عبدی يتقرب الی بالنوافل حتی اجبته فاذا اجبته فکنت سمعه

الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده الذی یبطش بها ورجله الذی یمشی

بها۔ (رواہ البخاری، مشکوٰۃ باب ذکر اللہ عزوجل والتقرب الیه۔ ص: ۱۹۷)

برق صاحب نے قرآن کی تقسیم ثنویت کی ذہنیت کے ماتحت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن دو ہو گئے، مگر ان دونوں میں کوئی ربط باقی نہ رہا اور سب سے بڑی کوتاہی یہ ہوئی کہ اس تقسیم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے لئے جو حسب تصریح اثر صحیح کان خلقه القرآن عملی قرآن ہے، کہیں گنجائش نہیں رکھی گئی۔

اس کے مقابلہ میں حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ نے اول تو تعدد قرآن ہی کی مخالفت فرمائی، پھر فرمایا کہ اگر بطور تفنن طبع تعدد قرآن کے نظریہ کو مانا بھی جائے تو تین عنوان کے ساتھ، تاکہ کتاب اللہ، علمی قرآن، کائنات اللہ برہانی اور تمثیلی قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی عملی قرآن قرار پائے۔ اور اس طرح علمی قرآن احکام کا مجموعہ، تمثیلی یا کائناتی قرآن دلائل

وامارات کا مجموعہ اور عملی قرآن یعنی ذاتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نمونہ عمل ہو۔ اس عنوان میں کسی قدم پر قرآن و سنت کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی اور تینوں میں کمالِ ربط بھی قائم رہتا ہے۔

برق صاحب کے نظریہ کے مطابق کسی نبی کی بعثت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی اور حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ کے پیش کردہ نظریہ کے مطابق نبی کی بعثت ضروری ہوتی ہے تاکہ نمونہ عمل انسانوں کے سامنے آجائے۔

بہر حال حضرت مولانا محمد طیب صاحب نے اس موضوع پر بہت مکمل اور مدلل بحث فرمائی ہے اور کسی گوشہ کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ رسالہ دارالعلوم نے اس پورے مضمون کو دس قسطوں میں شائع کیا تھا اب ادارہ نشر و اشاعت نے بعد نظر ثانی کتابت کی بعض فاش غلطیوں کی اصلاح کر کے اُسے شائع کرنے کا شرف حاصل کیا ہے۔

عزیز احمد قاسمی بی، اے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہید

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ

امّا بعد! محترم پروفیسر غلام جیلانی صاحب برق کا مضمون ”دو قرآن“ ماہِ محرم ۱۳۷۰ھ میں نظر سے گذرا۔ جب کہ میں کراچی میں مقیم تھا۔ یہ مضمون ۱۹۴۲ء میں اُن کے قلم سے نکل کر رسالہ ”البيان“ میں قسط وار شائع ہوا اور آج ۳۲۴ صفحات کی ایک مستقل کتاب کی صورت میں اصحابِ نظر کے سامنے ہے۔ مصنف نے ”دو قرآن“ کے عنوان سے اس قرآن مجید کو جو اوراق میں مرقوم شدہ ہمارے سامنے ہے ”علمی قرآن“ کہا ہے جو ایک ضابطہ حیات ہے اور اس پوری کائنات کے محسوس صحیفے کو جو اپنی پُر عظمت شکل میں عناصرِ اربعہ اور موالیدِ ثلاثہ کو دامن میں لئے ہوئے ہماری آنکھوں کے سامنے جلوہ گر ہے ”عملی قرآن“ کہا ہے۔ یعنی ایک قرآن خدا کا قول ہے اور ایک قرآن اس کا فعل ہے۔ مؤلف نے ان دونوں قرآنوں کی آیتوں کو جن میں کتاب کی آیتیں تشریحی ہیں اور کائنات کی تکوینی، ایک دوسرے پر منطبق کرتے ہوئے یہ بتلایا ہے کہ جس طرح اس علمی قرآن کا مطالعہ فرض ہے اسی طرح اس عملی قرآن یعنی صحیفہ کائنات کا مطالعہ بھی فرض ہے۔ بلکہ پہلے مطالعہ سے بھی زیادہ اہم ہے کیونکہ:

”مطالعہ کائنات کی اہمیت کا اندازہ صرف اسی ایک بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن میں وضو،

نماز، صوم و زکوٰۃ، حج، طلاق، قرض وغیرہ پر ڈیڑھ سو آیات ہیں اور مطالعہ کائنات کی سات سو چھپن۔“

(دو قرآن ص ۱۱)

(حالانکہ انہیں پتہ نہیں کہ صرف ایک نماز ہی کی تاکید سات سو آیتوں میں فرمائی گئی ہے)۔

پھر ان مقدمات سے نتیجہ نکالتے ہوئے کہ نزولِ قرآن کا اہم مقصد ہی کائنات کا مطالعہ ہے، دعویٰ کیا گیا ہے کہ ان مادّی اور تکوینی امور سے انتفاع اور استفادہ کرنا ہی قرآن کا اصل موضوع اور حقیقی منشاء خداوندی ہے جس کو ترقی کہنا چاہئے بلکہ یہ استفادہ و انتفاع ہی وہ حقیقی دین ہے جس کو

لے کر قرآن نازل ہوا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

”اگر آج یہ کتاب (قرآن) ہمیں معادنِ ارضیہ، دفائنِ جبال اور خزائنِ بحار سے مستفید ہونے کا درس نہیں دیتی اور ترقی یافتہ اقوام کا ہمدوش نہیں بناتی تو یہ کتاب (حاکمِ بدہن) صراحۃً ناقص و نامکمل ہے اور اس کا دعویٰ الْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ (میں نے آج تمہارے لئے تمہارا دین کامل کر دیا) نعوذ باللہ بے بنیاد ہے۔“ (دُقرآن ص ۱۱)

پھر اس کائنات سے استفادہ کی صورت (جو بزعمِ برق صاحب منشائے خداوندی اور مقصدِ نزولِ قرآن ہے) وہ بتائی گئی ہے جو آج کی مادہ پرست مغربی اقوام نے پیش کی ہے، یعنی مادیات کی ترکیب و تحلیل اور تجزیہ و تالیف کے ذریعہ ایجادات اور تمدنی ترقیات وغیرہ، نہ وہ کہ جس کا نمونہ علمائے اسلام پیش کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا:

”آج اہل مغرب لوہے، تانبے، بارود اور دیگر خزائنِ ارضی سے فائدہ اٹھا کر فلکِ علم و ہنر پر آفتاب بنے ہوئے ہیں، ہواؤں میں اڑ رہے ہیں اور دریاؤں میں تیر رہے ہیں، زمین کے بعید ترین اطراف کی خبریں لمحوں میں سن رہے ہیں، عملِ تبخیر سے ریلیں دوڑا رہے ہیں، آنے والے حوادثِ سماویہ (باد و باران) کی خبریں دے رہے ہیں یہ کیوں؟ اس لئے کہ وہ صحیفہ کائنات کا مطالعہ کرنے کے بعد اُس کے قوانین و آیات کو اپنی بہتری کے لئے استعمال کر رہے ہیں اور دوسری طرف ہمارا مذہبی رہنما یعنی ملاِ اعمالِ خدا سے اس قدر جاہل، منشائے الہی سے اس قدر کورا اور مطالعہ کائنات سے اس قدر بیگانہ ہے کہ اسے اتنا بھی معلوم نہیں کہ ہوا میں چراغ کیوں بجھ جاتا ہے؟ اور آگ کیوں بھڑک اٹھتی ہے؟ دل کیوں دھڑک رہا ہے؟ سانس کی آمد و رفت کیوں ہے؟ دست و پا دل و دماغ حواس و اعصاب اور عروق و عضلات میں اللہ تعالیٰ کے کون کون سے معجزات موجود ہیں؟ رحمِ مادر میں بچے کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟ مرورِ زمانہ کا کرہ ارض پر عمل کیا اور کیوں ہے؟

الغرض ملائے اسلام اعمالِ الہی سے یکسر غافل، معجزاتِ تخلیق سے قطعاً نا آشنا، فطرت کے ایمان افروز کارناموں سے بالکل بیگانہ ہے اور پھر بھی علمِ کامدعی ہے۔“ (دُقرآن ص ۱۲)

پھر کہا گیا ہے کہ خلافتِ الہی کے معنی بھی اسی مادّی ترقی کے ہیں، جس کے لئے خدا نے انسان کو اپنا نائب اور قائم مقام بنا کر اُتارا ہے اور یہی اطاعتِ خداوندی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

”زمین پر انسان اللہ کا قائم مقام ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ مادّہ کو توڑ پھوڑ کر تخلیق کے نئے نئے مناظر دکھاتا ہے اسی طرح انسان کو بھی اللہ کی پیروی کرنا چاہئے اور لوہے، تانبے اور دوسرے معادن سے موٹریں،

جہاز اور دیگر قوت کے سامان تیار کرنا چاہئیں۔ اطیعوا اللہ (تم اللہ کی اطاعت کرو)“ (دوقرآن ص ۱۲)

پھر ”دوقرآن“ ص ۱۵ پر کہا گیا ہے کہ:

”ایمانداری درحقیقت یہی دُنیا داری ہے، یعنی دُنیوی اور مادی ترقی ہی وہ علو و عظمت ہے جس کو قرآن نے ”اَنْتُمْ الْاَعْلَوْنَ“ کے عنوان سے ظاہر فرمایا ہے۔ اس لئے حقیقتاً مومن مغرب کی وہ ملحد اقوام ہیں جو اس مادی جوڑ توڑ میں اس وقت سب سے آگے ہیں، اور کافر و منکر درحقیقت اس وقت کی وہ مسلم اقوام ہیں جو ان مادی وسائل اور ان کی ترقیات میں فی زمانہ پسماندہ ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔“

بہر حال تالیف زیر نظر کے دعاوی اور مقاصد کا خلاصہ یہ ہے کہ منشائے خداوندی مقصدِ نزولِ قرآن، معنی ایمان، مطلبِ خلافت اور حقیقی علو و عظمت یہی مادی وسائل کی ترقیات اور یہی کرۂ ارض کے مختلف خطوں کی حکمرانی ہے اور ان ہی تکوینی اُمور کے تکمیل کنندے فی الحقیقت خلفائے الہی، قرآن کے مطیع اور اللہ کے مومن وقانت بندے ہیں، ورنہ جو لوگ بھی ان سائنٹفک ترقیات و ایجادات سے نابلد ہیں وہ علمِ قرآن سے نابلد، فہمِ قرآن سے عاری اور منشائے الہی سے جاہل ہیں۔

تمہید کی اس اصولی بحث کے بعد مصنف نے اسی اصول کی روشنی میں آئندہ پوری کتاب میں جزئیات کا ذخیرہ پیش کرتے ہوئے مختلف آیاتِ قرآنی سے اس دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کائنات کا یہی استعمالی مطالعہ اور اس کے مواد و عناصر میں یہی ایجادی تصرفات اس کے کھلے اور چھپے خزانوں کی یہی تسخیر اور اُن سے نفع اٹھانے کے لئے زندگی کو وقف کر دینا ہی تخلیقِ انسانی کا مقصد اور قرآن حکیم کا حقیقی منشاء ہے۔

جہاں تک سائنس کے اصول کے مطابق قرآنی آیات کو کائناتی آیات پر ڈھالنے اور تکوینی عجائبات کو قرآن کا موضوع دکھا کر تشریع کی اس معجز کتاب سے ان کے استخراج کا تعلق ہے، برق صاحب کی یہ کاوش اور خدمت کوئی نئی اور اچھوتی خدمت نہیں ہے، ان سے پہلے علامہ مشرقی (خاکسار لیڈر) اپنی کتاب ”تذکرہ“ میں اور اُن سے بھی پہلے علامہ طنطاوی مصری اپنی تفسیر جواہر القرآن میں اس خدمت کو انجام دے چکے ہیں اور اصحابِ نظر اس کا کھرا اور کھوٹا بھی واضح کر چکے ہیں، اس لئے برق صاحب کی زیر نظر تالیف ایک مصری اور ایک ہندی کا نقشِ قدم ہے جسے نقشِ ثالث کے طور پر انہوں نے پیش کیا ہے، تاہم ایک علمی کاوش کی حیثیت سے ان کی یہ محنت بایں معنی قابل

لحاظ بھی ہے کہ اس سے علمی سلسلے کے کچھ نئے پہلو ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن پر ناقدانہ غور و فکر کرنے سے قرآنی حقائق کے بہت سے مخفی گوشوں کے کھل جانے کا موقع نکل آیا ہے۔ گو خود برق صاحب کے پیش کردہ پہلو منشاء قرآنی اور قواعد شرعیہ کے سرتاسر خلاف بھی ہیں، کیونکہ جس نظریہ اور نصب العین کی روشنی میں یہ جزئیاتی پہلو سامنے لائے گئے ہیں وہ نظریہ خود قرآنی منشاء اور موضوع قرآنی کے خلاف جا رہا ہے، اس لئے یہ جزئیاتی کاوش بھی قرآنی نقطہ نظر سے مستحسن نہیں ٹھہر سکتی۔

جزئیات کا حسن و قبح کلیات کے تابع ہے

وجہ یہ ہے کہ جزئیات یا فرعیات کسی بھی دائرہ کی ہوں اور کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہوں خود ان کا حسن و قبح بذاتہ کوئی معیاری حیثیت نہیں رکھتا بلکہ ان کی خوبی و خرابی کا معیار درحقیقت وہ کلیات یا اصول ہوتے ہیں جن کے سلسلہ سے وہ پیش کی جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ایک شخص نماز کے شرعی فضائل بیان کرے، مگر خود نماز کو ذکر اللہ اور قرب الہی کے بجائے پہلوانی کے نقطہ نظر سے دیکھ کر ایک جسمانی ورزش قرار دے تو اگرچہ یہ فضائل خود اپنی جگہ کتنے ہی صحیح ہوں مگر اس خاص نقطہ نظر کے ماتحت غلط ہو جائیں گے۔ اس لئے بات صحیح ہونے کے باوجود اصولاً کذب محض اور خلاف واقعہ ہو جائے گی۔ یا اگر ایک شخص حج کے شرعی محاسن پر تقریر کرے مگر خود حج کو سیاسی نقطہ نظر سے محض ایک بین الاقوامی کانفرنس تصور کرتا ہو جو تبادلہ افکار یا مظاہرہ اجتماعیت کے لئے منعقد کی گئی ہو، نہ کہ مظاہرہ عشق و محبت خداوندی کے لئے، تو یہ سارے فضائل اس نقطہ نظر سے غلط ٹھہر جائیں گے، اگرچہ خود یہ فضائل صحیح اور منصوص بھی ہوں، کیونکہ زاویہ نظر بدل جانے سے ان کا استعمال بے محل ہو گیا اور وہ کذب محض ہو گئے۔

یا اگر ایک شخص قربانی جیسی عبادت کے مناقب تو شرعی بیان کرے مگر خود وہ قربانی کو فدیہ نفس یا بدل جان سمجھنے کے بجائے معاشی نقطہ نظر سے محض غریبوں کی خبر گیری کا ایک اقتصادی پہلو تصور کرتے ہوئے اس کی غرض و غایت صرف اعانت فقراء و مساکین بتلائے اور اس لئے خون بہانے کے بجائے پیسے خرچ کر دینے کو کافی ہی نہیں بلکہ ضروری سمجھے تو فضائل قربانی پر اس کا یہ سارا بیان غلط

ٹھہر جائے گا، کیونکہ نقطہ نظر کے بدل جانے سے یہ فضائل قربانی کے فضائل ہی نہ رہے۔
یا اگر ایک شخص علم کی ضرورت و فضیلت پر قرآنی آیات پیش کر کے ایک مدلل اور معقول تقریر کرے مگر عمرانی نقطہ نظر سے یہ علم اس کی نگاہ میں فلسفہ و سائنس یا ہندسہ و ریاضی ہو تو یہ ساری تقریر اس لئے غلط ہو جائے گی کہ منصوص فضائل کی یہ تقریر اُس نے خود اپنے زاویہ نگاہ سے کی ہے نہ کہ قرآنی نقطہ نظر سے۔ گو فضائل کی آیات و روایات اپنی جگہ بالکل حق اور درست ہوں۔

بہر حال نقطہ نظر کی تبدیلی سے جزوی مسائل کی نوعیت بدل جاتی ہے کیونکہ اُن کی صحت و سقم اور حسن و قبح کا مدار اُس کلیہ اور اصولی نقطہ نگاہ پر ہوتا ہے، جس کے ماتحت یہ جزئیات سامنے لائی جاتی ہیں۔ یہ علمی اور نظری فرق ایسا ہے جیسا کہ عمل کے دائرہ میں شرعی حسنات خبث نیت یا بے محل استعمال سے سیئات بن جاتی ہیں۔ مثلاً غیبت میں سچ ہی بولا جاتا ہے غلط بیانی نہیں کی جاتی مگر پس پشت عیب بیانی چونکہ موجب فتنہ و فساد ذات البین اور بے محل ہوتی ہے اس لئے یہ سچ فتیح بن جاتا ہے اور اس سے وہ جھوٹ ہزار درجہ بہتر ثابت ہوتا ہے جو مصالحت ذات البین کے لئے بول دیا جائے۔ پس سچ فی نفسہ حسن ہے مگر سلسلہ استعمال فتیح ہو جانے سے وہ بھی فتیح ہو جاتا ہے۔ پس فضائل ہوں یا احکام اپنے حسن و قبح میں اپنے کلیات و نظریات کے حسن و قبح کے تابع ہوں گے، خود ان کا ذاتی حسن و قبح معتبر نہ ہوگا کہ صرف اُسے ہی اثباتِ مدعا کی کافی دلیل سمجھ لیا جائے۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ جزئیات جمع کر کے نقطہ نظر بنانا یا کلیہ اور اصول قائم کرنا فہم اور ذوق کے تابع ہوتا ہے، اس لئے نظریہ کی خوبی و خرابی درحقیقت ذوق و وجدان کی صحت و سقم کے تابع ہے، اگر مذاق ہی سلیم یا شرعی نہ ہو اور وہ ذہنیت ہی مستقیم نہ ہو جس سے نظریات اُبھرتے ہیں، بلکہ شرعی حیثیت سے زلیغ اور کجی لئے ہوئے ہو، تو ظاہر ہے کہ نظریات اور استنباط کردہ اصول بھی اُسی زلیغ اور کجی کے رنگ میں ڈوبے ہوئے نکلیں گے اور اس سے پیدا شدہ یا حکم کردہ تمام جزئیات و فرعیات اسی ایک جامع فیصلہ سے غلط ٹھہر جائیں گی کہ ان کا کلیہ اور نظریہ اور اُن نظریات میں سمایا ہوا ذوق غلط اور ٹیڑھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے اس نقطہ نظر بنانے والی قوت یعنی ذوق اور ذہنیت کی اصلاح و تقویم پر سب سے زیادہ زور دیا ہے اور اسی اصلاحی عمل کا نام تزکیہ رکھ کر اُسے نبوت کے فرائض چارگانہ میں سے ایک اساسی اور بنیادی فریضہ قرار دیا ہے۔

حضرت ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام نے بنائے کعبہ کے وقت اپنی ذریت کو دینی و دنیوی صلاح و فلاح کے لئے ایک عظیم الشان رسول مبعوث کئے جانے کی دعا مانگتے ہوئے یہی چار باتیں تلاوتِ آیات، تعلیمِ کتاب، تلقینِ حکمت اور تزکیہ نفوس بطورِ فرائض رسالت اللہ سے مانگی تھیں، جن میں سے آخری بات جو اول کی تین باتوں کے لئے اساس و بنیاد ہے یہی تزکیہ ہے جسے طلب فرمایا تھا کیونکہ اس کے بغیر دل کی درستی ہو ہی نہیں سکتی جو نقطہ نظر اور نظریات کے لئے نقطہ آغاز ہے۔

پس اس تزکیہ کا حاصل اصلاحِ قلب اور اصلاحِ قلب کے واسطے سے اصلاحِ اخلاق اور اصلاحِ اخلاق کے واسطے سے اصلاحِ ذوق و ذہنیت ہے، تاکہ ذہنِ انسانی درست ہو کر فہم، ذوق اور دل و دماغ کا رُخ سیدھا ہو جائے اور انسان ہر مسئلہ کو اُسی کے رنگ میں دیکھنے کا اہل ہو جائے، نہ کہ اپنے نفسانی رنگ میں پرکھنے کا، جو اس پر ماحول یا عوارض وغیرہ کے سبب سے چڑھا ہوا ہو۔ پس نہ تو مفکر کا نقطہ نگاہ پھرا ہوا ہو کہ دیکھ ہی نہ سکے، نہ بھینگا ہو کہ ایک کے دو دیکھنے لگے اور نہ ناقص ہو کہ دو کو ایک دیکھنے کا خوگر ہو جائے، بلکہ جو کچھ ہو جتنا ہو اور جیسا ہو وہی بعینہ دیکھے۔ اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ۔

حاصل یہ کہ محض اُس کا ارادہ اور نیت ہی مسلمان نہ ہو بلکہ وجدان بھی مسلمان بن جائے کہ جو کچھ بھی وہ کتاب و سنت سے سمجھے اور دیکھے صرف اسلامی ذوق سے سمجھے اور دیکھے، نہ کہ منکرانہ اور ملحدانہ ذہن سے۔ مثلاً ان ہی قرآنی آیات کو مشرکانہ ذوق و ذہنیت سے سمجھا جانے لگے تو ان کا رنگ اور ہوگا، نصرانی ذوق سے دیکھا جائے تو رنگ دوسرا ہوگا۔ یہودی رنگ سے دیکھا جائے تو رنگ دگرگوں ہوگا۔ آیاتِ قرآنی ہر صورت میں وہی رہیں گی، مگر ان کے مضامین اور مقاصد کی نوعیت کچھ سے کچھ ہو جائے گی اور ہر رنگ میں عوام کو آیاتِ قرآنی کا نام لے کر مبتلائے فریب رکھا جاسکے گا۔

پھر اسی طرح مسلم نما جماعتوں کے مکاتیبِ خیال اور نقطہ ہائے نظر جدا جدا ہیں جو اسی ذوق و وجدان کے تفاوت سے متفاوت اور بدلے ہوئے ہیں۔ معتزلہ کا رنگِ فہم اور ہے اور قدریہ کا اور، خوارج کا ذوقِ فہم اور ہے اور روافض کا اور۔ اس لئے بمقدارِ زیغ و استقامت اُن کے ذوق و وجدان کا صحت و سقم بھی متفاوت ہے۔ ان وجدانوں سے نکلے ہوئے افکار و نظریات بھی متفاوت ہیں اور

ان نظریات کے تحت آیات و روایات کے اخذ کردہ معانی و مطالب بھی متفاوت ہیں، جن میں زمین آسمان کا فرق و تفاوت ہے۔ مگر قرآن کا نام ہر جگہ یکساں ہے اور اسی کی امامت کے نام پر لوگوں کو ان نظریات و حکمیات کی طرف بلایا جاتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ان میں سے جس کے نظریات کو بھی غلط کہا جائے گا اور جو بھی کہے گا وہ آیاتِ قرآنیہ کی تغلیط نہیں کرے گا بلکہ اس طبقہ اور فرقہ کے فہم پر حکم لگائے گا اور یہی حکم انجام کار اُس طبقہ کے ذوق اور وجدان پر ہوگا نہ کہ آیات پر۔ پس اس کے ذوق کے غلط ہونے کی وجہ سے نظریات کو غلط اور ان نظریات سے استخراج کردہ مسائل کو غلط کہا جائے گا نہ کہ آیات و روایات کو، اس لئے کسی کے پیش کردہ نظریات پر غور و فکر کرنے کے سلسلہ میں اس کے ذوق و وجدان اور ذہنیت سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا۔

یہ ظاہر ہے کہ ذوق و وجدان کی تربیت کا طریقہ سوائے اربابِ ذوق و وجدان کی معیت اور کثرتِ ملازمت کے دوسرا نہیں ہو سکتا جس کے لئے استنادِ خلف اور شہادتِ سلف ہی سب سے بڑی حجت اور علامت سمجھی گئی ہے۔ اسی لئے ہر عالم کے علم پر حکم لگانے کے لئے اس کا سلسلہ سند اور اس کے اساتذہ کے دین و علم کی نوعیت معلوم کی جاتی ہے اور یہ سلسلہ سند ہی اس عالم کے علم کی صحت و سقم کی سب سے بڑی شہادت ہوتی ہے۔ صحابہ کے صحتِ ذوق کی ضامن صحبتِ نبویؐ اور ذاتِ بابرکات سے انصباغ اور آپ کے ساتھ استناد ہے جس نے مشرکانہ ذوق نکال کر ان میں موحدانہ ذوق و معرفت پیدا کیا۔ ان کے قلوب کا راستہ سیدھا کیا، جس سے اُن کا نقطہ نگاہ ہر کجی اور زیغ سے پاک ہو کر خالص استقامت کی راہ پر آگیا اور وہ ہر مسئلہ قرآنی و حدیثی کو باؤلِ وہلہ اسی کے رنگ میں سمجھنے کے اہل اور عادی ہو گئے۔

تابعین کے لئے صحابہؓ سے استناد و انصباغ اور ان کی صحبت و معیت باعثِ تربیتِ ذوق ثابت ہوئی، تبع تابعین کے لئے تابعین سے استناد و ملازمت اور صحبت یا فٹگی اساسِ استقامت ثابت ہوئی، حتیٰ کہ اسی طرح بعد کے قرون میں آج کے دور تک استقامتِ ذوق کے لئے اہلِ ذوق و وجدان کی سندِ معیت و ملازمت اور صحبت ہی سلامتیِ ذہن و ذوق کی بنیاد ثابت ہوتی رہی ہے جس سے رنگ

پکڑنا اور منصب ہو جانا ہی صحتِ ذوق کا ضامن رہا ہے، جیسا کہ اس کے بالمقابل اربابِ فتنہ میں اس سند و شہادت سے گریز، اہل اللہ کے اقوال و مذاق کی پیروی سے پہلو تہی، اہل دل کی معیت و ملازمت سے انقطاع، اہل حال کے احوالِ صادقہ سے رنگ نہ پکڑنا، اپنے ذاتی فہم و عقل پر غرور و گھمنڈ کرتے ہوئے سابقین کے فہم کو اپنے فہم کے لئے کسوٹی نہ سمجھنا، یا بالفاظِ دیگر اُن کے فہم سے اپنا فہم نہ بنانا ہی اساسِ فہم سمجھا گیا ہے، اور فہم کی جگہ غرورِ فہم پر قناعت کر لی گئی ہے۔ اس لئے مسائل فہمی میں ان کا وہی ذہن و ذوق امام رہا، جو تربیت سے عاری، رنگِ انقیاد سے خالی اور صبغۃ اللہ سے کورا رہتا آیا ہے، اور جس میں روحانی معرفت کے بجائے جبلی اور نفسانی خیالات، گرد و پیش کے حالات اور وقت و وقت کے محرکات سے ذہنی مرعوبیت کے جذبات بھرے ہوئے رہ جاتے ہیں، جو اس نا تربیت یافتہ ذہن کی پیداوار اور نفس کے اختراعات ہوتے ہیں، مگر غرورِ فہم سے ان کو مدلولاتِ قرآن و حدیث سمجھ لیا جاتا ہے تا آنکہ ان ہی ناہموار جذبات سے نظریات اور نقطہ ہائے نظر اُبھرنے لگتے ہیں جن سے جزئیات فہمی کا سلسلہ چل پڑتا ہے، اسلئے وہ جزئیات خواہ قرآنی ہی کیوں نہ ہوں مگر ان غلط رجحانات و افکار کے سانچے میں ڈھلنے کے بعد اس لئے قابلِ قبول نہیں رہتیں کہ اُن کے وہ مختصر اصول ہی قابلِ رد ہوتے ہیں جو زلیغ آمیز فہم و ذوق سے اخذ کئے جاتے ہیں۔

پس بحث و نظر اور نقد و تبصرہ کے وقت اصل میں یہی غلط نظریات رد کئے جاتے ہیں نہ کہ قرآنی جزئیات، گو بظاہر رد و قبول کا عمل ان پر جاری نظر آتا ہے، اس لئے استدلال میں قابلِ توجہ وہ جزئیات نہ ہوں گی جو پیش کی گئی ہوں بلکہ وہ اصول و نظریہ اور اس سے آگے وہ ذوق ہوگا جس سے یہ جزئیات ابھری ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین عرب اور یہود و نصاریٰ کے سامنے توحید رکھی حالانکہ وہ نفسِ توحید کے منکر نہ تھے، نبوت پیش کی حالانکہ وہ نبوت کو بھی مانتے تھے، مبداء و معاد پیش کیا حالانکہ وہ اس کے بھی قائل تھے، مگر پھر بھی انہیں منکر و کافر کہا گیا اور اُن ہی عقائد کی دعوت دی گئی جن کے وہ کلیتہً منکر نہ تھے، محض اس لئے کہ وہ ان مسائل کو مشرکانہ نقطہ نظر سے دیکھنے اور سمجھنے کے خوگر تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں مؤمنانہ اور مسلمانہ ذہنیت سے سمجھانا چاہتے تھے۔

بالفاظِ دیگر انہیں محض مسائل ہی سمجھنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اُن کی ذہنیت اور ذوق و وجدان کو بھی تبدیل فرمانا چاہتے تھے تاکہ حقائق کا صحیح مفہوم ہمیشہ اُن کے ذہنوں میں اُترا کرے اور محض اُن کے ہاتھ پاؤں اور زبان ہی مسلم نہ ہوں بلکہ اُن کا دل و دماغ اور ذہن و وجدان بھی مسلم بن جائے، لیکن جب انہوں نے اُس سلسلہ ہی کو قبول نہ کیا جس کی یہ جزئیات تھیں اور اُس ذوق ہی کو نہ اپنایا جس سے یہ سلسلہ چلتا تھا تو وہ مسلم بھی نہ کہلائے، گوئی الجملہ وہ ان تمام مسائل کے قائل تھے۔

مجھے معاف کیا جائے، اگر میں یہ عرض کروں کہ برق صاحب نے علمی قرآن اور کائناتی قرآن کی اس باہمی تطبیق کو دکھاتے ہوئے جن مسائل کی طرف رہنمائی کی ہے وہ کل یا اُن میں سے بعض خواہ فی نفسہ صحیح بھی ہوں، مگر قابلِ تسلیم ہرگز نہیں ہیں، کیونکہ ان مسائل کو جس سلسلہ سے پیش کیا گیا ہے اور اس سلسلہ میں جس نقطہ نظر کا ثبوت دیا گیا ہے اور اس نقطہ نظر میں جس ذوق و ذہن سے کام لے کر ان مسائل کا تجزیہ کیا گیا ہے وہ بظاہر غیر تربیت یافتہ اور خود اپنے ہی اختراعات کے دھوکہ میں آیا ہوا ہے۔

برق صاحب نے قرآن کو اس کی حقیقی تشریحات سے الگ کر کے محض زورِ مطالعہ اور محض اپنے ہی ذہنی رُخ سے سمجھنے کی کوشش کی ہے، بلحاظ نقطہ نظر انہوں نے قرآن کو تقویٰ و طہارت، اخلاق و روحانیت، زہد و عبادت، خشوع و انابت، اتباعِ سنت و اقتضائے آثارِ سلف اور خلافتِ الہی کے نقطہ نگاہ سے دیکھنے کے بجائے عصری بنیادوں، فلسفہ و سائنس، معاشیات، اقتصادیات، عمرانیات و سیاسیات، تعیش و تفریح اور رسمی جاہ و اقتدار یعنی ملوکیت و سلطنت اور موجودہ دنیا کے خالص مادی افکار و نظریات کے نقطہ نگاہ سے دیکھا تو انہیں ہر آیت میں سے خالص مادیات کا ایک سیلاب اُمنڈتا ہوا نظر آیا اور آج کی متمدن اور برعکس نام نہاد مہذب اقوام کی عنصریاتی ترقی ہی اُن کی مرعوب نگاہ میں قرآنی ترقی اور اُس کا نصب العین دکھائی دینے لگی، حتیٰ کہ یہ مادی کھود کر پیدا اور اُس کے مولید دُخان و بخار، گیس و برق، ریل و تار، طیارہ و سیارہ اور فون و لاسکی وغیرہ، پھر ان وسائلِ نقل و حمل اور اسبابِ علم و خبر کے وسیلہ سے ایک طرف اسبابِ زینت و تعیش کی توسیع سے دُنیا میں ہوسنا کی، عیاشی، حرص و آرز، بداخلاقی و سیاہ کاری اور صدنوع فسق و فجور کی وسعت و کثرت اور دوسری طرف اسبابِ

تباہی و ہلاکت اور مہلک آلاتِ حرب و ضرب، گن اور بم، ایٹم اور گیس و بارود اور تیزاب وغیرہ کی تیاری سے استبدادی طور پر اقوامِ عالم پر زور آزمائی، غلام سازی، قتل و غارت گری، اعلانیہ جور و جفا اور عالمی امن و سکون کی بربادی کی بہتات اور پھر یہ سب کچھ بنام امن و صلاح، یعنی کھلی عیاری و مکاری، ڈپلومیسی، نفاق اور باہمی بے اعتمادی کی وسعتِ ہمہ گیری، خلاصہ یہ کہ اس مکر و فریب کی راہ سے ان غیر معتدل اور از حد و رفتہ عیاشیوں اور حد سے گزری ہوئی تباہ کاریوں کے پردے میں بہیمیت کا غلبہ، درندگی کا زور اور شیطنت کا استیلاء ہی (جو ان اسبابِ تعیش و ہلاکت کی افراط کا قدرتی نتیجہ ہے) برق صاحب کے نزدیک نبوت و خلافت کی اصلی غرض و غایت ٹھہر گیا اور اس دنیا داری ہی کو انہوں نے ایمانداری قرار دے دیا۔ حالانکہ اُس کے مٹانے کے لئے تو انبیاء کی نبوت اور خدا کی خلافت دنیا میں آئی تھی۔

پس موصوف نے اپنی برق رفتاری سے نبوت و خلافت کی غرض و غایت ہی کو اُلٹ دیا اور قلبِ موضوع کے اس اُلٹ پھیر میں آکر ایک نکھرے ہوئے روحانی اور اخلاقی نصب العین کو خالص ماڈی نصب العین بنا دیا۔

لیکن اس مادہ نقطہ نگاہ کا نہایت ہی مہلک اور خطرناک نتیجہ ایک تو یہ نکلتا ہے کہ اسلام کا قرنِ اول اور صحابہِ مقبولین کا طبقہ معاذ اللہ سب سے زیادہ ضعیف الایمان، قلیل العمل اور محروم العمل قرار پا جاتا ہے جس نے منشاء قرآنی کے مطابق نہ ایک مشین بنائی نہ ایک انجن ہی ایجاد کیا، نہ دُخان و بخار سے کلیں چلائیں، نہ خوبصورت چھری کا نٹے ڈھالے، نہ کریم اور پاؤڈر تیار کئے، نہ چہروں کو گلگوں بنانے کے لئے غازے اور روشن بنائے، نہ آرائشی سامانوں کی تخلیق کی، نہ ہواؤں میں اڑتے پھرے، نہ پانیوں میں بہتے دکھائی دیئے، نہ کسی نے مہلک آلاتِ ایجاد کر کے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کا منٹوں میں صفایا کیا، نہ استعماری اغراض کے ماتحت دنیا میں جبر و استبداد اور ظلم و ستم پھیلایا، نہ سائنٹفک آلات کی طاقت کی بل بوتہ پر قوموں کی غلام سازی کی، نہ اپنی استعماری اغراض کی خاطر زیر دستوں کے کچلے ہوئے جذبات کے ساتھ کھیلنے کی کوشش کی اور نہ ہی دنیا کا سرمایہ سمیٹ کر آلاتِ لہو و لعب، باجے گاجے، سینما و تھیٹر، فواحش و منکرات کے مناظر، بے حیائی اور بے حجابی کے

عریاں نقشے دنیا میں رائج کر کے اپنی تجارت کو فروغ دیا۔

غرض برق صاحب کے تجویز فرمودہ منشائے قرآنی کے مطابق نہ مشینی تمدن برپا کیا، نہ بجلی سے بلڈنگیں جگمگائیں، نہ ڈامر کی سڑکوں پر موٹریں دوڑائیں اور نہ خود ہی ان تفریحات و تعیشات کی لائسنوں پر دوڑے۔ اس لئے اسلامی اور قرآنی حیثیت سے قرنِ اوّل کی زندگی معاذ اللہ سب سے زیادہ ناکام اور اسلام سے بعید زندگی ہے۔

ادھر اس کے برعکس جوں جوں قرنِ نبوت سے بعد ہوتا گیا اُسی قدر یہ سائنٹفک ترقیات بڑھتی گئیں گویا علم قرآنی ترقی کرتا گیا، فہم انسان تیز تر ہوتا گیا اور عمل بالقرآن کا ذوق بڑھتا گیا، گویا نبوت کے قرن سے بعید ہونا ہی امت کے حق میں رحمت ثابت ہوا کہ سمجھ اور فہم صحیح ہو گئے اور لوگ ایمان داری کا صحیح صحیح مفہوم سمجھنے کے لائق ہو گئے اور قرنِ نبوت کی موجودگی میں اُمت کو فہم اور علم اور عمل کے لحاظ سے حرمان و خسران کے سوا کچھ بھی ہاتھ نہ آیا۔ پس برق صاحب کے ان اختراعی مقدمات کا خطرناک نتیجہ یہ نکلا کہ قرنِ اوّل بلحاظ علم و عمل معاذ اللہ شر القرون ثابت ہو گیا اور یہ آج کا شر القرون خیر القرون بن گیا، حالانکہ لسانِ پیغمبر پر خدائی دعویٰ یہ تھا کہ:

خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ.

”زمانوں میں سب سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر وہ لوگ جو خیر القرون والوں سے متصل ہوں اور پھر

جو ان لوگوں سے متصل ہوں۔“

پس کلامِ نبویؐ میں تو عہدِ نبوت کا خیر و برکت اور اس کی وسعت و کثرت کی طرف اور زمانہ مابعد میں رفتہ رفتہ اس خیر و برکت کا قلت اور ضعف کی طرف بڑھتے رہنا بتایا گیا ہے، مگر کلامِ برق سے قصہ برعکس ثابت ہو رہا ہے۔ ادھر کلامِ نبویؐ سے تو نبوتِ عالم کے لئے رحمت ثابت ہو رہی ہے اور کلامِ برق سے زحمت ثابت ہوئی۔ قرآن نے تو ایمان داری کا مفہوم علم نافع کے ساتھ حسن اخلاق اور فضائلِ اعمال قرار دیا تھا جس کا سرچشمہ نبی کی روحانیت ہے اس لئے قدرتی طور پر ایمان داری کی ترقی کا اعلیٰ ترین وقت تو زمانہ نبوت اور اس سے قرب، اور اس کے تنزل کا وقت نبوت اور اُس سے ملحقہ زمانوں سے بعد ہی ہو سکتا ہے، مگر کلامِ برق میں ایمان داری کا مفہوم دنیا داری یعنی تمدنی ترقیات اور سائنٹفک ایجادات ہیں جن کا سرچشمہ عقل معاش اور خالص مادیت ہے اس لئے قدرتی

طور پر ان کی مزعومہ ترقی تو عہدِ نبوت سے بعد میں اور ان کی پستی یا ان کا وسیلہ محض رہ کر سر بلند نہ ہو سکتا نبوت اور اُس کے قریبی زمانوں ہی میں ہو سکتا تھا، ظاہر ہے کہ ایک امتی کے کلام کو نبی کے کلام سے یہ بعد اور نتیجہ کلام میں نبوت سے یہ صریح معارضہ، نتیجہ ہے ذہن اور نقطہ نظر کے نا تر بیت یافتہ رہ جانے اور ذوق کو زلیغ آمیز چھوڑے رکھنے کا۔ یہی نہیں بلکہ برق صاحب کے اس اصول پر سارے ہی انبیاء علیہم السلام پر حرف آ جاتا ہے، کیونکہ اُن کے دور میں مادی اور تمدنی ترقیات تو کیا ہوتیں برپا شدہ ترقیات بھی فنا کے گھاٹ اتار دی گئیں۔ انہوں نے اپنے اپنے دورِ خیر و برکت میں تمدنی تعلقات اور عیش دنیا کے گھرے ہوئے تکلف آمیز نقشے اپنی پوری روحانی قوت سے مٹائے ہیں جن کو قائم کرنے میں مادی مزاج اور فلسفی طبع لوگوں نے انتہائی کاوش دماغ اور مستعدی دکھائی تھی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کلدانیوں کی تمدنی ترقیات پر پانی پھیر دیا تھا جو بعض حیثیات سے آج کی تمدنی ترقیات سے کہیں زیادہ بڑھ چڑھ کر تھیں اور لوگوں کو پھر سے اُسی سادہ تمدن کی دعوت دی جس میں تکلفات اور افراطِ عیش کا وجود نہ تھا۔

موسیٰ علیہ السلام نے فرون اور فرعونوں کا وہ ملکی اور شہری کر و فر ختم کر کے چھوڑا جس پر فرعون ”اَلَيْسَ لِي مَلِكُ مِصْرَ وَهَذِهِ اِلَّا نَهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي“ کہہ کر فخر کیا کرتا اور انہیں اسی بے تکلف سادہ تمدن پر لانے کی کوشش فرمائی۔

بنی اسرائیل جب بھی اس تمدن کی تکلف آمیز رنگ رلیوں میں پڑے اور طبعی نتیجہ کے طور پر فساد فی الارض میں مبتلا ہوئے، اُسی وقت اُن پر عذابِ خداوندی مسلط ہوا اور دوسری جابر قو میں بخت نصر، ٹیٹس رومی وغیرہ اُن پر مسلط ہو گئے اور بنی اسرائیل کو محکوم اور غلام بننے کے سوا چارہ کار باقی نہ رہا۔ اور بالآخر جب بھی متنبہ ہو کر انہوں نے اُن تمدنی تکلفات اور اُن کے خواص و آثار یعنی سرکشی اور طغیان کو خیر باد کہا اور اُسی سادہ اخلاقی تمدن پر آئے جو ہمیشہ سے انبیاء کا تمدن رہا ہے تو وہ پنپنے لگے اور از سر نو اُن کا گیا ہوا وقار و اقتدار بازیافت ہوا۔

حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دور کے دو عظیم الشان مادی تمدنوں یعنی رومی اور ایرانی کر و فر اور عمرانی عجائبات کو مٹا دینے کا پرداز ڈالا اور اُن کے مٹ جانے کی پیشین گوئیاں فرمائیں، جن کے مطابق آپ کے پاکباز صحابہ نے عین منشاء نبوی کے مطابق اپنی فتوحات سے

اُن تکلف آمیز تمدنوں اور ان کی سرپرست حکومتوں کو درہم برہم کر ڈالا اور وہ سادہ تمدن قائم کر دیا جو مقاصدِ عبودیت میں حارج نہ ہو۔ کسریٰ کے وہائٹ ہال کے بے نظیر سامانوں، مافوق العادت سیم وزر کے ظروف و تاج اور اعلیٰ اعلیٰ نمونوں کے انمول قالینوں وغیرہ کو دیکھ کر جو بسلسلہ مالِ غنیمت مسجدِ نبویؐ میں لائے گئے، فاروقِ اعظمؓ رو پڑے اور فرمایا کہ یہی وہ سامانِ تعیش ہے جس کی بدولت فارسی قوم آج مسلمانوں کی محکوم اور مفتوح بنی۔ ڈر ہے کہ یہ سامان کہیں ہمیں بھی مبتلائے تعیش کر کے کسی قوم کا مفتوح اور غلام نہ بنا دے۔

ظاہر ہے کہ فاروقِ اعظمؓ کو یہ ڈر ملائیت کی سادگی سے نہ تھا بلکہ اسی معادنِ ارضیہ، دفائنِ جبال اور خزائنِ بحار کے رنگین سامانِ تمدن سے تھا، جس کے سائنٹفک نمونے اُس وقت قیصر و کسریٰ نے دُنیا کو دکھلائے تھے اور آج دانا یانِ فرنگ پیش کر رہے ہیں۔

خلفائے راشدین یا ملوکِ عادل کے زمانوں میں تمدنِ سادہ اور اخلاقی رہا، سامانِ عیش و نشاط کم سے کم اور سامانِ ہلاکت و تباہی تقریباً مفقود رہا، اس لئے اسلامی فتوحات اور دائرہٴ خلافت کی وسعت و قوت بھی اُسی دور کا طرہٴ امتیاز ہے۔ جوں جوں عجمیت اور بالفاظِ دیگر قیصریت و کسریت اور بالفاظِ واضح مادیت اور اُس کی تعیش آفریں صورتیں پیدا ہوتی رہیں، اخلاقی ترقیات کے قدم سست پڑتے گئے اور ہجوم و اقدام کے بجائے کھانے، بانٹنے پر خانہ جنگیاں بڑھتی گئیں اور مسلمان اولاً من حیث المذہب اور پھر من حیث القوم روبہ انحطاط ہوتے گئے۔

پانچ سو برس بعد اسی تعیش اور تمدنی تکلف نے عربوں کی دولت ختم کر دی جو پھر لوٹ کر نہیں آئی اور دوسرے پانچ سو برس کے بعد بتدریج ترکوں کی دولت لوٹ لی جو پھر اپنی اصلیت پر نہیں لوٹی اور بالآخر تیسرے پانچ سو کے آغاز میں اسلامی قوم نصرانی اقوام کی سنگینوں کے نیچے آنی شروع ہو گئی جس سے آج تک بھی اسے چھٹکارا نصیب نہیں ہوا ہے۔ گویا عربوں اور ترکوں نے جن قوموں سے سائنٹفک ترقیات اور تمدنی تکلفات کا ورثہ پایا تھا بالآخر اُن ہی کی غلامی اور محکومی بھی ورثہ میں پالی۔ اور اب جن اقوام نے عربوں اور ترکوں سے رسمی اور نمائشی تمدن و ترقی کا ورثہ حاصل کیا تھا وہ بھی آخر کار اُن ہی کے انجام کی طرف بڑھتی نظر آرہی ہیں، کسی کی چودھراٹ ختم ہوئی، کسی کا ملک گیا، کسی کے

اقتصادیات گئے اور کوئی خود سے گئی، غرض کہ یہ مقدمات ہیں سب کچھ چلے جانے کے۔

حاصل یہ ہے کہ اقوام کا حدوث و بقاء بالآخر اسی سادہ معاشرت اور بے تکلف تمدن سے وابستہ ہے جو ان سائنٹفک ترقیات و تعیّشات اور نام نہاد ایجادات کی آلائشوں سے پاک ہو اور بجائے ہوس اقتدار اور حرص تعیش کے اخلاقی اور روحانی قوتوں پر قائم ہو، شاید برق صاحب کے نقطہ نگاہ سے ان انبیاء کی بعثت اور ان کے صحابہ کا اٹھان معاذ اللہ ایمان داری اور اس کے شعبوں کی تخریب کے لئے تھا، اگر ایمان داری یہی دنیا داری اور اُس کی تمدنی ترقیات تھیں جنہیں مادہ کی توڑ پھوڑ سے بمشابہت حق تعالیٰ حاصل کیا گیا تھا تو اُن نانبانِ الہی کو اس ایمان داری کے مٹانے اور اس کی جگہ معاذ اللہ ملائیت کی ناواقفی، جہالت اور منشاءِ الہی سے بے خبری کو قائم کرنے کے کیا ضرورت تھی؟

غور کیا جائے تو یہ وہی نقطہ نظر اور ذوق و ذہنیت کا فرق ہے، برق صاحب جس ذوق سے قرآن کو دیکھتے اور سمجھتے ہیں اُس کی رُو سے یقیناً اسلام کا چہرہ معکوس نظر آنا اور اس کے محاسن کا معائب نظر پڑنا ناگزیر تھا، انہوں نے اپنی مرعوبانہ ذہنیت کی وجہ سے قرآن کو ملحدانِ یورپ کے نقطہ نگاہ سے دیکھا تو انہیں مہلک دنیا داری میں ایمان داری نظر آئی۔ اگر وہ خیر القرون کے نقطہ نظر سے دیکھتے تو انہیں ایمان داری انبیاء کی سادہ معاشرت، تکلفات اور تلذذات سے مبرا زندگی اور خدا پرستانہ روحانیت و اخلاقیات پر نظر پڑتی اور اُن کے کلام سے اسلام کا قرنِ اوّل اس طرح ضعیف الایمان، قلیل العلم اور محروم العمل ثابت نہ ہوتا، لیکن اگر قرنِ اوّل کی مقدس شخصیتوں اور اُس پاک دور کی خصوصیتوں سے الگ ہو کر خالص اصولی حیثیت سے بھی برق صاحب کی نام نہاد ایمان داری کا یہ نقشہ قرآن کریم پر پیش کیا جائے تو اُس کی کھلی کھلی تصریحات سے بھی یہ آج کی دنیا داری ایمان داری ثابت نہیں ہوتی اور نہ آج کے مہلک تمدن کی یہ گرم بازاری منشاءِ قرآنی سے کوئی جوڑ ہی کھاتی ہے، بلکہ قرآنی آیتیں سرے سے ہی اس نقشہ کو مٹا ڈالنے کا پروگرام پیش کر رہی ہیں۔ چنانچہ قرآن نے اس مادّی دنیا اور خالص مادّی گھروندے کو مطلوب یا مقصودِ زندگی باور کرانے کے بجائے حقارت آمیز عنوانوں سے اُسے رد کرتے ہوئے ایمان داروں کو اس سے ہٹانے اور بے زار بنانے کی سعی کی ہے، کہیں اُس نے پوری دنیا کو جس میں برق صاحب کے فرمودہ گیس و بخار اور ایجادات کے نئے

سے نئے نمونے سب شامل ہیں، متاعِ قلیل کہہ کر اُس کی تحقیر کی جس کا مقصد اس سے بے التفات بنانا ہے۔ فرمایا:

قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ ۝ (سورہ نساء: ۷۷)

”اے نبی کہہ دو کہ دنیا کا سامان قلیل ہے اور آخرت متقی لوگوں کے لئے بہترین سامان ہے۔“

کہیں پوری دنیا کو لہو و لعب اور بے حقیقت کھیل کود بتایا جس پر بے عقل اور طفلانہ مزاج والے ہی رتجھ سکتے ہیں۔ فرمایا:

اعْلَمُوا اِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوَ (سورہ محمد: ۳۶)

”یاد رکھو دنیا کی زندگی کھیل کود ہے۔“

کہیں پوری دنیا کو دھوکہ کی ٹٹی فرمایا جس پر سبک دماغ ہی لٹو ہو سکتے ہیں۔ فرمایا:

وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ ۝ (سورہ الحديد: ۲۰)

”دنیا کی زندگی دھوکہ کی ٹٹی ہے۔“

کہیں پوری دنیا کو آفتوں سے ماری ہوئی کھیتی کہا جس کا آغاز سرسبز اور انجام اجاڑ ہو۔ فرمایا:

اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْاَنْعَامُ حَتّٰى اِذَا اَخَذَتِ الْاَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْيَنْتَ وَظَنَّ اَهْلُهَا اَنْهُمْ قَادِرُوْنَ عَلَيْهَا اَتٰهَا اَمْرٌ نَّالِيًا اَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنٰهَا حَصِيْدًا كَاَنْ لَّمْ تَغْنَبِ الْاَمْسِ . (سورہ یونس: ۲۴)

”دنیا کی زندگی کی مثال اُس پانی جیسی ہے جو آسمان سے برس کر زمین کی پیداوار میں شامل ہو گیا، جس کو انسان اور حیوانات کھاتے ہیں حتیٰ کہ جب زمین کی پیداوار پورے آب و تاب کو پہنچ گئی اور آراستہ پیراستہ ہو گئی اور لوگ یہ سمجھنے لگے کہ وہ اس سے فائدہ اٹھانے پر قادر ہیں تو ہمارا حکم (عذاب) رات یا دن کے وقت آپہنچا، پس وہ تمام پیداوار نیست و نابود ہو گئی گویا کل وہ موجود ہی نہ تھی۔“

کہیں پوری دنیا کے حاصل (زر، زمین، زن) کو صورتِ بے حقیقت، نمائشِ بے روح، نمودِ بے بود اور محض طاہری ٹیپ ٹاپ بتاتے ہوئے اُسے شہوت پرستوں کا محبوب بتایا۔ فرمایا:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقْنَطَرَةِ مِنَ

الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ، ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاٰبِ ۝ (سورہ آل عمران: ۱۴)

”آراستہ کی گئی ہیں لوگوں کے واسطے عورتیں، اولاد اور مال و دولت، سونے چاندی، نشان لگائے ہوئے گھوڑے اور جانوروں کی محبت، یہ ہے دنیا کا سامان، اللہ کے نزدیک ہی ہے حسن انجام۔“
کہیں پوری دنیا کی ان ظاہری بہاروں اور نمائشی سرسبزیوں پر راضی اور مطمئن ہو جانے کو
مجرمانہ غفلت اور انجام کی بدحالی بتلایا۔ فرمایا:

اِنَّ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَاۤئَنَا وَرَضُوْا بِالْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَاطْمَآنَۡوْا بِهَا وَالَّذِیْنَ
هُمۡ عَنْ اٰیٰتِنَا غَافِلُوْنَ ۝ اُولٰٓئِکَ مَا وَاٰهُمُ النَّارُ بِمَا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ ۝ (سورہ یونس: ۷)
”جو لوگ ہم سے ملنے کی امید نہیں رکھتے اور دنیا کی زندگی پر راضی اور مطمئن ہو گئے اور جو لوگ ہماری
نشانوں سے غافل ہیں، یہی وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا دوزخ ہے، اُن اعمال کی پاداش میں جن کے وہ مرتکب
ہوئے ہیں۔“

کہیں لذاتِ دنیا میں منہمک رہنے والوں کے بارے میں جاہل اور احمق ہونے کی تلمیح کی۔ فرمایا:
ذَرُّهُمْ یَاۡکُلُوْا وَیَتَمَتَّعُوْا وَیُلٰهِهِمُ الْاَمَلُ فَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ ۝ (سورہ الحجر: ۳)
”ان کو چھوڑ دو، کھانے پینے، مزے اڑانے دو، باطل آرزوئیں ان کو خدا سے غافل بنائے رکھیں گی
مگر وہ ضرور جان جائیں گے۔“

کہیں دنیا کی مالی فراوانی اور افزائش کو یا باصلاح عوام ننانوے کے پھیر کی خاصیت کو گرفتاری
لہو و لعب، یا بد انجام مشاغل میں پھنس جانا بتلایا۔ فرمایا:
اَلْهٰکُمُ التَّکَاثُرُ حَتّٰی زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝ (سورہ تکوین: ۱-۲)

”غفلت میں رکھاتم کو بہتات کی حرص نے، یہاں تک کہ جا دیکھیں قبریں۔“
کہیں دنیا کے مال کے جمع، اکتناز، ذخیرہ بازی اور آج کی اصطلاح میں سرمایہ داری پر عذاب
الیم کی دھمکی دی۔ فرمایا:

وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا یُنْفِقُوْنَہَا فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ
بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ ۝ (سورہ توبہ: ۳۴)

”جو لوگ سونے چاندی کو جمع کر کے رکھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، اے نبی! تم اُن لوگوں کو دردناک عذاب کی بشارت سنا دو۔“

کہیں بے تحاشا کھانے پینے اور عیشِ دنیا میں غرق ہو جانے کو بہائم سے تشبیہ دے کر اُن کا انجام جہنم بتلایا۔ فرمایا:

يَا كُلُّونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ۝

(سورہ محمد: ۱۲)

”یہ لوگ اس طرح کھاتے پیتے ہیں جس طرح جانور کھایا پیتا کرتے ہیں، ان لوگوں کا ٹھکانا دوزخ ہے۔“

کہیں دنیا کے باغ و بہار کی بے ثباتی دکھلا کر اُس کے پجاریوں کی بد انجامی دکھلا کر عبرت دلائی اور اس سے بے زار ہونے کی ہدایت فرمائی ہے۔ فرمایا:

كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ۝ وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَكَاهِينَ ۝ كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ ۝ فَمَا بَكَتُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ۝

(سورہ دخان: ۲۵)

”کس قدر باغات، چشمے اور کھیتیاں اور عمدہ عمدہ مقامات اور نعمت، جس میں وہ لوگ مزے اڑا رہے تھے چھوڑ گئے، اسی طرح ہم نے اُس زمین کا وارث دوسری قوم کو بنا دیا جن پر نہ زمین روئی اور نہ آسمان اور نہ اُن کو کسی قسم کی مہلت دی گئی۔“

کہیں اپنے پیغمبر پاک کو ہدایت فرمائی کہ دنیا کی اس چند روزہ ٹیپ ٹاپ کی طرف کوئی ادنیٰ التفات نہ کریں کہ یہ فتنہ اور بلا ہے، بلکہ صرف طلبِ آخرت اور فکرِ عاقبت میں منہمک رہیں۔ فرمایا:

وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ۝

(سورہ طہ: ۱۳۱)

”مت پھیلاؤ اپنی دونوں آنکھوں کو اُن چیزوں کی طرف جو ہم نے اُن لوگوں کو دنیاوی زندگی میں عطا

کی ہیں، اس لئے کہ یہ سب کچھ اُن کی آزمائش کیلئے ہے، تیرے رب کا رزق بہتر اور ہمیشہ رہنے والا ہے۔“

یہ دنیا کے اُس حصہ کی مذمت تھی جس کا تعلق باہ اور شہوت سے ہے، بعینہ اسی طرح دُنیا کے اُس حصہ کی بھی قرآن نے مذمت کی جس کا تعلق جاہ اور نخوت سے ہے، یعنی یہاں کے تمکنت و قوت کی

عددی اکثریت اور اولاد کی کثرت بھی خدا کی طاقت کے سامنے ہیچ ہے۔ اس لئے مال کو مقصودِ زندگی سمجھ کر اُس میں عمر عزیز گنوا دینا بالآخر حرمان و خسران کا باعث ہے۔

اسی لئے قرآن مجید نے کہیں دُنیا کی مادی شوکت و قوت، فراوانیِ مال و دولت، اولاد و افراد کی کثرت اور نفسانی لذت و فرحت کے سمیٹتے رہنے کو دنیا و آخرت میں بربادیِ عمل اور ناقابلِ تلافی گھاٹا قرار دیا۔ فرمایا:

كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَآكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا
بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ
وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ
هُمْ الْخَاسِرُونَ ۝ (سورہ توبہ: ۶۹)

”جس طرح تم سے اگلے لوگ زیادہ تھے تم سے زور میں اور زیادہ رکھتے تھے مال اور اولاد، پھر فائدہ اٹھا گئے اپنے حصہ سے پھر فائدہ اٹھایا تم نے اپنے حصہ سے جیسے فائدہ اٹھا گئے تم سے اگلے اپنے حصہ سے اور تم بھی چلتے ہو اُن ہی کی سی چال، وہ لوگ مٹ گئے ان کے عمل دنیا میں اور آخرت میں اور وہی لوگ بڑے نقصان میں ہیں۔“

کہیں ان مادی شوکت و قوت کے نظر فریب سامانوں (مثلاً ٹینک، ایروپلین، بم، گیس اور توپ و تفنگ وغیرہ) اور عددی اکثریت کے لشکروں پر بمقابلہ طاقتِ اخلاق و روحانیت بھروسہ کر بیٹھنے کو انتہائی ضعف اور انجام کی ہلاکت قرار دیا۔ فرمایا:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِثِيًّا ۝ قُلْ مَنْ كَانَ فِي
الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا ۝ حَتَّىٰ إِذَا رَوَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابُ وَإِمَّا
السَّاعَةُ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا ۝ (سورہ مریم: ۷۴-۷۵)

”ان سے پہلے ہم نے کتنے ہی لوگوں کو ہلاک کر ڈالا جو ساز و سامان اور حسنِ ظاہری رکھتے تھے، کہہ دو کہ جو لوگ گمراہی میں مبتلا ہوتے ہیں خدا ان کی رسی دراز کر دیتا ہے، یہاں تک کہ وہ اپنی آنکھوں دیکھ لیتے ہیں اس چیز کو جس کا ان سے وعدہ کیا گیا ہے، عذاب یا قیامت، پس وہ لوگ جانیں گے کہ کون از روئے مقام کے بدترین اور قوت و طاقت کے لحاظ سے کمزور ہے۔“

کہیں دُنیا کے ان رسمی رضا کاروں اور مددگار جتھوں کی محیر العقول عددی اکثریت کا کھوکھلا پن ظاہر فرماتے ہوئے ان طاقتوں پر بھروسہ رکھنے والوں کو ناعاقبت شناس اور بالآخر بے یار و مددگار رہ جانے والا بتلایا۔ فرمایا:

حَتَّىٰ إِذَا رَوُّوا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقْلَبُ عَدَدًا ۝

(سورہ جن: ۲۴)

”یہاں تک کہ جب دیکھیں گے جو وعدہ ہوا تھا اُن سے سوتب معلوم کر لیں گے کس کا کمزور ہے مددگار اور کس کا کم ہے عدد۔“

بہر حال عیش و نشاط کے وافر سامان ہوں یا قوت و شوکت کے مضبوط وسائل، اسبابِ رزم ہوں یا وسائلِ بزم، دربار سے متعلق کروفر ہو یا بازار سے متعلق سیم وزر، جو آج کی نہیں، ہمیشہ کی دنیا پرست اقوام کا سرمایہ سرور و غرور رہا ہے اور آج اسی سرور و غرور کو تلپیس آمیز عنوانات سے دین و ایمان اور خلافت و اطاعت پکارا جا رہا ہے، قرآن کے نزدیک یہ دونوں ہی شعبے بذاتہ لایعلاء بہ اور انتہائی بے حقیقت ہیں، جنہیں مقصودِ زندگی یا دین و آئین سمجھنا ناعاقبت اندیشی اور ہلاکت کو شئی فرمایا گیا ہے۔

پھر اس بارے میں قرآن نے محض اصولی ہی دعویٰ نہیں کیا بلکہ واقعات کی شہادت سے جگہ جگہ اقوامِ سابقہ کی تباہی کی مثالیں بھی پیش کی ہیں کہ چند روزہ بہاروں میں پڑ کر، وقتی عیش و لذت کے سرور و غرور میں مبتلا ہو کر، تعیش کی افزائش کے لئے دماغی کاوشوں سے اختراعات و ایجادات میں غرق ہو کر بڑی بڑی جابر قو میں آن کی آن میں کس طرح برباد کر دی گئیں کہ آج ان کا کوئی نام و نشان بتلانے والا بھی نہیں۔ قومِ نوح طوفان کے تھپڑوں سے، قومِ عاد آندھیوں کے جھکڑوں سے، قومِ ثمود ہولناک گرج اور غیبی چنگھاڑ سے، قومِ شعیب آسمان کی آتش باری سے، قومِ لوط فضا کی سنگ باری اور بستیوں کے اُلٹ دیئے جانے سے، قومِ ابراہیم سلبِ نعمت و ملک سے، قومِ فرعون قلزم کی موجوں سے، اس طرح بے نشان کر دی گئیں کہ نہ اُن پر آسمان رویانہ زمین۔

مصریوں کی سائنٹفک ترقیات، بے نظیر باغات، خوشنما آبشار، سرسبز کھیتیاں، دلفریب سینریاں، اسبابِ عیش و نشاط، فرعونِی دماغ کے مجوزہ سربفلک منارے جن کی مدد سے وہ آسمان کے دروازوں سے قریب ہو کر موسیٰ علیہ السلام کے خدا سے مقابلہ کا حوصلہ کر رہا تھا، اُن کے لئے کچھ بھی کار آمد

ثابت نہ ہوئے اور یہی ساری سائنٹفک ترقیات فرعون اور فرعونیوں کے حق میں موجب ہلاکت و تباہی بنیں۔ بالآخر نام اور کام اگر باقی رہا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کی سادگی و بے تکلفی کا، جسے برق صاحب خالص ملائیت قرار دیتے ہیں۔

عاد و ثمود کو ان کی سائنسی ترقیات اور فن کاریوں کی بے مثال تعمیر و ترقی، قوم عاد کو فن انجینئری کے تحت نادر روزگار سر بفلک بلڈنگیں اور قوم ثمود کو پہاڑوں سے تراشی ہوئی قلعہ بند عمارتیں اور منزل در منزل تعمیریں اُس عذابِ خداوندی سے نہ بچا سکیں جو نمائشی بہاروں میں غرق ہو جانے کے سبب اُن پر آیا۔ اسی لئے قرآن نے اُن کے اُن خالص مادیت کے شاہکاروں اور اخلاق و روحانیت سے ہٹے ہوئے کارناموں کو مقصودِ زندگی قرار دے لینے کو نفرت و حقارت سے یاد کیا ہے جس کا مفہوم قطعاً یہ نہیں نکلتا کہ یہی دنیا داری عین ایمان داری ہے، ورنہ اس ایمان داری کو بے نام و نشان کر دینے اور رسوائے عالم باور کرانے کے لئے قرآن کی یہ آیتیں نہ اُترتیں، بلکہ اُن اقوام کی ان سائنٹفک ترقیات کو سراہا جاتا اور عذاب کے بجائے اُن پر انعاماتِ الہیہ اُترتے۔ قرآن ان کے مناقب بیان کرتا کہ انہوں نے منشاءِ خداوندی کو پورا کیا اور مسلمانوں کو اُن سے ہٹانے کے بجائے ہدایت کرتا کہ وہ ان اقوام کے نقشِ قدم پر چلیں نہ کہ انبیاء کے، جنہوں نے اُن کی ان ساری ترقیات کو مٹا دینے کے راستے تیار کئے۔ لیکن قرآن نے بتلایا کہ جب یہ مادّی مشاغل اُن کی ایمان داری میں حارج ہوئے اور ان فانی لذات میں پڑ کر ان قوموں نے فرائضِ عبودیت ترک کر دیئے اور انبیاء کی تعلیمات کو ٹھکرا دیا تو قہرِ خداوندی نے انہیں نیست و نابود کر کے دنیا کو عبرت دلائی کہ اُن کے نقشِ قدم سے دور ہی دور رہیں اور اس راہ پر نہ چلیں۔ پھر قرآن کو سب سے زیادہ سمجھنے اور اس پر سب سے زیادہ عمل پیرا ہونے والی ذات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مقدس ہے۔

آپ نے اس بارے میں جو عملی نمونہ اور استعمالی اُسوہ پیش فرمایا درحقیقت وہی ان آیتوں کا صحیح مفہوم اور سچا مصداق ہے، سو آپ نے ان کی سائنٹفک اختراعات اور مادّی لذات کو مقصودِ زندگی سمجھ کر اُن میں ترقی کرنا تو درکنار اُن سے علی الاطلاق فائدہ اٹھانا اور لذت اندوز ہونا بھی گوارہ نہیں فرمایا، بلکہ بقدرِ ضرورت اور وہ بھی باحتضارِ ضرورت اور اُس پر بھی بکمالِ قلت اور اقلِ قلیل کو بھی محض بہ مصلحت

دین و روحانیت اختیار فرمایا، نہ کہ بلحاظِ حظِ نفس اور پھر بھی اس سے بے تعلقی کا اعلان فرما دیا کہ:

مالی و للدنیا انما انا کراکب خیل تحت ظلہ شجرة (الخ)

مجھے دنیا سے کیا تعلق؟ میں تو ایک گھوڑے سوار کی مانند ہوں (جو سفر میں ہو اور دم لینے کے لئے کچھ

دیر) ایک درخت کے سایہ کے نیچے بیٹھ جائے (اور پھر چلنا شروع کر دے)۔

پس دنیا ایک چلتا پھرتا سایہ ہے اور مسافر آخرت برائے چندے اثناءِ سفر میں اُس کے نیچے دم لے لیتا ہے تاکہ پھر سفر شروع کر دے اور بدستور مقاصدِ عبودیت پورے کرنے میں لگا رہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مقدسہ اس پاک ذوق کے ماتحت یہ رہی ہے کہ آپؐ نے بیتِ نبوت میں کبھی حُجَّہ زروسیم کا جمع رکھنا گوارا نہیں فرمایا۔ اتفاق سے ایک بار ایک آدھ دینار گھر میں رہ گیا جو آپ کو عینِ مغرب کی نماز کی تکبیر ہو جانے پر یاد آیا تو اُسی وقت مصلے سے ہٹ کر گھر میں تشریف لائے، اُسے صدقہ فرمایا اور پھر آ کر نماز شروع فرمائی اور فرمایا کہ بیتِ نبوت کے لئے زیبا نہیں کہ اُس پر رات گزرے اور اس میں سونا چاندی ہو، گھر میں مہینوں دھواں نہیں اُٹھتا تھا اور آپ فقر و فاقہ کو بصد شوق و رغبت عزیز رکھتے اور فرماتے:

اللہم اجعل آل محمد قوتاً

”اے اللہ! محمدؐ کے اہل بیت کا رزق قوت لایموت ہی رہے جس میں افراط نہ ہو۔“

آپؐ امت کے فقر و فاقہ اور ناداری سے خوف نہ کھاتے تھے بلکہ دنیوی تمول اور دولت داری سے خائف تھے کہ وہ امت کے لئے ہلاکت ہے، امت کو ہدایت فرماتے کہ اقوامِ عالم پر تمہارا غلبہ زر و مال سے نہ ہوگا بلکہ اخلاقِ محمدی سے ہوگا، جمعِ مال کی ترغیب نہیں دیتے بلکہ اُسے بے عقلی کی نشانی فرماتے ہیں، حرصِ مال پر آمادہ نہیں فرماتے بلکہ قناعت پر ابھارتے ہیں، بلند عمارات کو پسند نہیں فرماتے، پست اور بقدرِ ضرورت عمارت کو جائز رکھتے ہیں۔ کسی کی اونچی عمارت دیکھتے ہیں تو گرانی اور ناپسندیدگی کا اظہار فرماتے ہیں اور عمارت والے آپؐ کی منشاء کو پا کر اسے منہدم بھی کر دیتے ہیں۔ ازواجِ مطہراتؓ کے لئے تنگ و تاریک حجروں کی معاشرت پسند فرماتے ہیں جن پر کھجور کے پتوں کی چھت تھی اور مٹی سے اسے لیپ دیا گیا تھا، لباسِ فاخرہ کو ہاتھ نہیں لگاتے اور کسی کی خاطر کوئی ایسا لباس ہدیہ پہنتے بھی ہیں تو گھبرا کر فوراً اتار دیتے ہیں اور وہی اپنی پیوند دار کملی طلب فرماتے

ہیں۔ لذیذ کھانوں سے بے تعلق رہتے ہیں اور تفننِ طعام کو ناپسند فرماتے ہیں، عمر بھر کے کھانے کی مقدار میں چند من جو ہیں جن کا بھوسہ بھی روٹی میں شامل رہتا ہے۔ بچھونے کے لئے فرشِ خاک اور اس پر ایک معمولی کمبل زیرِ پشت رکھتے ہیں۔ دولت کی افزائش کے لئے احتکار (گرانیِ نرخ کی امید پر مالی تجارت روکے رکھنا) کو روکتے ہیں۔ سود کو حرام قرار دیتے ہیں۔ قمار کو ممنوع فرماتے ہیں۔ نکاح کی مذمت فرماتے ہیں۔ سیم و زر کے برتنوں کو ناجائز فرماتے ہیں۔ دیوار ہائے مکان پر منقش پردوں کی نمائش کو مکروہ جانتے ہیں۔ مادہٴ لباس (محلہ) کو شعار بناتے ہیں اور فیشنوں کی کاٹ تراش سے بے تعلق اختیار فرماتے ہیں۔ دنیا کی ٹیپ ٹاپ تو کجا سرے سے دنیا ہی کو پسند نہیں فرماتے۔ دنیا و مافیہا کو ملعون فرماتے ہیں۔ دنیا کو مومن کے لئے جیل خانہ فرماتے ہیں۔ دنیا کو بے گھروں کا گھرانہ فرماتے ہیں۔ دنیا کو مبعوضِ خداوندی فرماتے ہیں۔ محبتِ دنیا کو وسیلہٴ جہنم قرار دیتے ہیں۔

غرض ان تمام وسائلِ تمدن اور مادہ کی سائنٹفک ترقیات، ماکولات، مشروبات، مسکونات، ملبوسات وغیرہ میں جن کی خدمت اور اختراع و اکتشاف، کے سلسلہ میں سائنس بے تحاشہ دوڑ لگا رہی ہے، آپ نے وہ نمونہٴ عمل پیش فرمایا کہ اُس میں دنیا طلبی کا مبالغہ تو کجا سرے ہی سے دنیا طلبی کا کوئی نشان یا دنیا سازی کا کوئی نام یا دنیا بازی کا کوئی ادنیٰ نقش تک نظر نہیں پڑتا بلکہ تا بحال ضرورت اختیار کرنے میں بھی انتہائی تقلیل، انتہائی احتیاط اور انتہائی بے تعلق کا اُسوہ سامنے آتا ہے جس سے قرآن کریم کی عرض کردہ آیات کا مفہوم اور مصداق متعین ہو جاتا ہے کہ منشائے خداوندی یہ دنیا داری نہیں ہے بلکہ ایمان داری ہے جو اس دنیا داری کی ضد ہے، چہ جائے کہ دنیا داری ہی عین ایمان داری ثابت ہو۔

پھر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی زندگی سے (جو اعلیٰ ترین عزیمتوں اور بلند ترین ہمتوں کا مجموعہ ہے) نیچے اتر کر بھی اگر اس دنیا داری اور اُس کے ان تمدنی مبالغوں کو شریعت کے عام قواعد پر پرکھا جائے جن میں دنیوی لحاظ سے توسع اور کافی گنجائش رکھی گئی ہے تاکہ دنیا کی ہر خدا پرست قوم انہیں اختیار کر سکے، تب بھی اس پوری دنیا کی حیثیت ایک وسیلہٴ آخرت سے زیادہ ثابت نہیں ہوتی جس میں ذاتی مقصودیت اور مطلوبیت و محبوبیت کا کوئی شائبہ نہیں نکلتا۔

ارشادِ نبویؐ ہے:

ان الدنيا خلقت لكم وانكم خلقتُم للاخرة.

”بلاشبہ دنیا تمہارے لئے بنائی گئی ہے اور تم آخرت کے لئے پیدا کئے گئے ہو۔“

اس شکل کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دنیا تمہاری آخرت کے لئے بنائی گئی ہے یعنی وسیلہٴ آخرت ہے، مقصودِ زندگی نہیں۔ قرآن حکیم نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝

(سورہ ذاریات: ۵۶)

”میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔“

یعنی دنیا اور دنیا داری کی خاطر پیدا نہیں کیا، یہی کلمہ حصر کا مفہوم ہو سکتا ہے اور جب دنیا غایتِ تخلیق نہیں تو لامحالہ پوری دنیا کا وسیلہٴ عبادت ہونا ثابت ہوتا ہے۔

ایک موقع پر بذیلِ دعاءِ لسانِ نبوت پر اس حقیقت کو ظاہر فرمایا گیا۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

اَللّٰهُمَّ اَعِنِّيْ عَلٰى دِيْنِيْ بِالْدُّنْيَا وَعَلٰى اٰخِرَتِيْ بِالتَّقْوٰى.

”اے اللہ میرے دین کو دنیا کے ذریعہ مدد دے اور میری آخرت کو پرہیزگاری سے۔“

بہر حال ان نصوص سے دنیا وسیلہٴ دین ثابت ہوتی ہے اور عقلی اصول ہے کہ وسائل صرف تکمیلِ مقاصد کے لئے بقدرِ ضرورت اختیار کئے جاتے ہیں اگر وہ ضرورت سے بڑھ جائیں یا ضدِ مقصود کے لئے وسیلہ ثابت ہونے لگیں یا مقصد فوت ہو کر محض وسائل ہی وسائل رہ جائیں گویا تخم تو گل جائے اور جڑ میں پانی ہی پانی رہ جائے جو تخم کے نشوونما کا محض ایک وسیلہ تھا تو شرعاً ہی نہیں عقلاً بھی مذموم سمجھا گیا ہے اور اس میں کاشت اور کاشت کار دونوں کی تباہی ہے۔ گویا یہ تمام سامانِ دنیا بدن کی پرورش اور بقاء کا ذریعہ ہے اور بدن روح کے لئے مرگب اور سواری ہے جس پر سوار ہو کر وہ راہِ حق اور آخرت کی منزلیں طے کرتی ہے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ انسان روح کے اُس گھوڑے یعنی بدن کے لئے گھاس دانہ فراہم کرے تاکہ وہ سفر کرنے کے قابل ہو۔ پس سفر سے مقصود منزل ہوتی ہے نہ کہ گھوڑا یا گھاس دانہ۔ اس صورت میں اگر مقصدِ سفر ہی سامنے نہ ہو تب تو سواری اور گھاس دانہ ہی کی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن جس صورت میں مقصد سامنے ہو تو تحصیلِ مقصد کی حد تک سواری کا بندوبست کرنا ناگزیر ہوتا ہے مگر وہ وسیلہ ہی رہتی ہے مقصد نہیں بن جاتی۔

مادّی طاقتوں پر بھروسہ کرنے کی بنیادی علت

اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ منزلِ مقصود سامنے ہو اور سفر کے لئے کوئی دوسرا قریبی وسیلہ ہاتھ لگ جائے تو پھر بعید وسیلہ کی طرف طبعاً التفات باقی نہیں رہتا بلکہ اُسے قریب قریب ترک کر دیا جاتا ہے۔

غور کیجئے کہ سفرِ آخرت کی منزلِ مقصود وصول الی اللہ بلکہ قبول عند اللہ ہے اس کے لئے حسبِ بیانِ بالادنیا کے یہ تمام اجزاء مال و جاہ، ہتھیار و اوزار، افراد کے اعداد و شمار اور روٹی و کرسی وغیرہ وسائل ضرور ہیں مگر وسائلِ بعیدہ ہیں، کیونکہ منزلِ مقصود باطنی و معنی ہے اور یہ اسبابِ ظاہری اور مادّی ہیں، ظاہر و باطن اور مادّہ و روح میں بہر حال بونِ بعیدہ ہے۔ اس روحانی مقصد کے لئے وسائلِ قریبہ جو اسے قریب لے آتے ہیں قوتِ یقین، تقویٰ، پرہیزگاری، دیانت و امانت، راست بازی، توکل، محبتِ حق، اتباعِ طریقِ انبیاء اور غیر اللہ سے استغنا وغیرہ ہیں، یعنی مادّی طاقت سببِ بعیدہ ہے اور اخلاقی طاقت سببِ قریب، ظاہر ہے کہ اگر کسی کے پاس ان باطنی وسائل کی اخلاقی طاقت مضبوط اور منضبط شکل میں موجود ہو تو اسے قدرتاً مادّی اور رسمی وسائل کی بودی طاقت کی طرف توجہ ہی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اُسے ان وسائلِ بعیدہ کی زیادہ حاجت ہی پڑے گی جب کہ وہ وسائلِ قریبہ سے ہمکنار ہے اور منزلِ مقصود اس سے آگلی ہے۔

ان رسمی وسائل کی طاقتوں پر بھروسہ اُسی وقت بڑھتا ہے جب کہ اصلی طاقت پاس نہیں ہوتی، جیسے کسی شخص کی اصلی صحت قائم نہ رہے تو وہ دواؤں کے بل بوتہ پر اپنی صحت کو برقرار رکھنے کی فکر میں ڈوبا رہے اور اس عارضی صحت ہی کو صحتِ باور کرنے پر مجبور ہو جائے۔ حالانکہ دواؤں سے حاصل شدہ صحت اصلی صحت نہیں بلکہ ایک مستقل روگ ہے جسے یہ برخود غلط مریض مرض سمجھنے سے قاصر رہ جاتا ہے، لیکن جس کے بدن میں اصلی صحت راسخ ہو وہ نہ صرف یہ کہ ان دواؤں کو مڑ کر بھی نہیں دیکھتا بلکہ ان سے حاصل شدہ عارضی اور مصنوعی صحت اور اس کے عملِ تحصیل کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

آج یورپ کے ہاتھ میں اخلاقی طاقت نہیں اس لئے اسے ان مادّی وسائل میں غرق ہو کر ان

مصنوعی اور سطحی اور عارضی طاقتوں پر بھروسہ کرنا پڑ رہا ہے، اگر اس کے پاس اخلاق کی معنوی قوت اور یہ اصلی طاقت ہوتی تو وہ یقیناً اس مصنوعی اور بناوٹی طاقت کے فریب میں مبتلا نہ ہوتا، دنیا طبعاً اس کے ہاتھ میں مسخر ہوتی، اُسے جبراً و قہراً مسخر کرنے اور ان آہنی، نقرئی، طلائی وسائل کے زور سے اُسے دباتے رہنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

مسلم قوم کو یہ معنوی طاقت مستند اور مضبوط شکل میں دی گئی تھی اس لئے اس نے اپنے ابتدائی اور بعض درمیانی دَوروں میں جب کہ اس کی اصلی صحت قائم تھی، جتنے بھی تاریخی کارنامے انجام دیئے وہ ان مادی وسائل سے بالاتر اسباب یعنی اسی اخلاقی طاقت کا ثمرہ تھے، جس میں نہ افراد کے اعداد و شمار بنیاد کار تھے نہ سیم و زر اصل تھا، نہ ان چیزوں کا وجود ضروری تھا، یہ وسائل بقدر حاجت استغنا کے ساتھ اختیار کر لئے جاتے تھے تاکہ عبدیت و بندگی کی شان ظاہر میں بھی قائم رہے، اس حقیقت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انکم لن تسعوہم باموالکم ولكن تسعوہم باخلاقکم

”تم دنیا کی اقوام پر اپنے اموال، مادی وسائل سے غلبہ نہیں پاسکتے بلکہ اپنے اخلاق سے غالب آسکتے ہو۔“

جوں جوں مسلمانوں میں سے یہ اصلی صحت و قوت، جو اُن کے اسلامی مزاج کے اعتدال سے تعلق رکھتی تھی اور جس کا جامع عنوان فکرِ آخرت تھا گم ہوتی گئی، وہ بھی عام دنیا کی طرح اپنی عافیت و صحت مندی، آہنی، نقرئی و طلائی وسائل کی دواؤں میں مضمحل سمجھتے گئے، جو حقیقتاً اُن کی نہیں بلکہ دوسروں کی طاقت تھی، اور بلحاظ حقیقت وہ طاقت نہ تھی بلکہ بصورتِ طاقت کمزوری تھی اور وہ بھی چند روزہ بہار کی مانند، جو بالآخر حرمان و خسران کا باعث تھی، کیونکہ بلا فکرِ آخرت دنیا ئے محض نہ تو دنیا ہی ہے، کیونکہ دنیا بہر حال رہنے والی نہیں اور نہ وہ آخرت ہی ہے، کیونکہ آخرت بنانے والے میں فکر ہی نہیں۔ اس لئے نہ دنیا رہی نہ آخرت۔ خسر الدنیا والآخرۃ ذالک هو الخسران المبین۔

مگر جب نقالی کے طور پر مسلمانوں نے بالآخر اس ضعف ہی کو اپنی طاقت سمجھ لیا اور عام دُنیا والوں کی طرح اس کے پیچھے ہو لئے تو اُن کی بنیاد کھو چلی ہوتی گئی اور باطل کی یہ دبی ہوئی اور مصنوعی طاقتیں جنہیں مسلمانوں کی اخلاقی طاقتوں نے دبا رکھا تھا اُن کے مقابلہ پر ابھرنے لگیں اور باطل

پرستوں نے فرصت پا کر مادی وسائل کا وہی قیصری و کسروی حربہ، یعنی مادی طاقت جسے اسلام کی روحانی اور اخلاقی طاقتوں نے پامال کر رکھا تھا، استعمال کیا اور اُسے ترقی دی اور جب اخلاقی قوتوں سے اس کا معارضہ کرنے والا ہی کوئی نہ رہا تو اس کا حلقہ اثر وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج کے غافل اور محروم اخلاق مسلمان ان مادی طاقتوں کے نیچے اس حد تک دب گئے کہ ان کے ذہن سے اخلاقی قوتوں کے ”قوت“ ہونے کا تصور بھی جاتا رہا، تا آنکہ وہ اپنی مرعوبانہ ذہنیت اور ذہنی غلامی سے خود ہی اپنی اُس موروٹی طاقت پر طعنہ زن ہونے لگے۔ جنہوں نے کل تک ان بناوٹی طاقتوں کو مرعوب کر رکھا تھا، آج ان کے ذہنوں میں فہم کے اُلٹ جانے سے قرآن کا مقصد بھی اسی بناوٹی اور مصنوعی طاقت کا حصول محسوس ہونے لگا۔ خلافتِ الہی کے معنی بھی اسی رسمی مصنوعات میں انہماک و انغماض رہ گئے۔ دین داری اور ایمان داری کا مصداق بھی یہی دنیا داری قرار پا گئی۔ منشاءِ خداوندی بھی یہی سائنٹفک آلات و وسائل بن گئے۔ پسندیدہ الہی بھی وہی قومی قرار پا گئیں جو ان وسائل کی بندگی اور پابوسی میں سر بسجود ہیں اور مرضی الہی بھی وہی ترقی ہو گئی جو آج ان مادی اقوام کے ہاتھوں ان مادی وسائل کے ذریعہ سطحِ دنیا پر نمایاں ہو رہی ہے، جس کا حاصل دنیا کی اقوام پر جبری تغلب اور استیلاء کے ذریعہ اقوامِ عالم کو دبانا اور انہیں بلبلا تا ہوا دیکھ کر تفریحی ٹھٹھے اور قہقہے لگانا ہے، ورنہ اگر ان اقوام کے سامنے کوئی اخلاقی نصب العین مثلاً تہذیبِ نفس، تکمیلِ اخلاق، اصلاحِ عالم، خدائی کمالات سے استکمالِ نفوس، معرفتِ ذات و صفاتِ خداوندی، وصولِ الی اللہ اور قبولِ عند اللہ، استعدادِ آخرت، اقامتِ دین، حکمرانیِ قانونِ الہی وغیرہ ہوتا جو کبھی مسلمان کے سامنے تھا تو طبعی طور پر تغلب و استیلاء کے ان تباہ کن وسائل اور نفوسِ انسانی کو لوہو و لعب اور غفلت میں جھونک دینے والے تفریحی وسائل یا تو درمیان ہی میں نہ آتے یا کسی حد تک دفعِ فتنہ کے لئے آتے تو ان میں مبالغہ و غلو اور مقصودیت کی یہ شان نہ آتی کہ دنیا کی ساری تجارتیں اور عالم کا ارب ہا ارب روپیہ انسانوں کی تعمیر کے بجائے صرف ان ہی مہلکات کی پیداوار کے لئے وقف ہو اور بالذات یہی چیزیں مقاصدِ حیات کا درجہ حاصل کر کے خلافتِ الہی اور ایمان داری کا لقب پالیں، جس سے حقیقی ایمان داری اور خلافتِ حق پیچھے رہ جائے۔

پس قرآن و سنت نے دُنیا کی مذمت کرتے ہوئے اُسے بالاصالت مقصود بنالینے اور اس میں مبالغہ و انہماک کرنے سے روکا ہے۔ البتہ بقدرِ ضرورت اور وہ بھی وسیلہٴ آخرت اور خادمِ دین کی حیثیت سے کسب کرتے رہنے کی ہدایت فرمائی جس میں کم و بیش کی تخصیص نہیں کی۔ اگر بضرورتِ دین بالکل اسی قسم کا تمدن اور تمدنی وسائل درکار ہوں جو آج کی دنیا پر چھائے ہوئے ہیں تو وہ ضرور حاصل کئے جاویں گے، کیونکہ اسلام ان وسائل سے نہیں روکتا بلکہ انہیں قبلہٴ مقصود بنانے سے روکتا ہے۔

پس بالذات مقصود دین ہوگا اور یہ وسائل تحصیلِ مقصد کے لئے ذرائع ہوں گے نہ کہ خود بذاتہ مطلوب۔ اور ظاہر ہے کہ اس نکھرے ہوئے تصور کے بعد یہ غلو آمیز ترقی اور اس پر فخر و مباہات کی صورت قدرتا پیدا ہی نہیں ہوگی پس کہاں ملحدانِ مغرب کی دنیا پرستی اور اُس پر فخر، اور کہاں موحدانِ اسلام کی خدا پرستی اور دنیا گزاری۔ ع

شتیان بین مشرق و مغرب

رہیں وہ آیات و روایات جن میں کائنات کی مصنوعات یا تخلیق کے عجائبات اور آسمان و زمین وغیرہ کی گوناگوں پیداوار، عناصر و موالید اور ثوابت و سیارات کا تذکرہ فرمایا گیا ہے، تو وہ فنِ سائنس سکھلانے اور اُس میں موشگافیاں کر کے صنعت و حرفت کا کاروبار جاری کرنے کے لئے نہیں اُتاری گئیں، بلکہ صنائعِ الہی میں دعوتِ نظر و فکر دے کر معرفتِ خالق کا سراغ لگانے کے لئے نازل کی گئی ہیں، یعنی یہ کائناتی قرآن (آسمان و زمین، برق و بخار، آب و ہوا، عناصر و موالید اور اُن کے افعال و خواص وغیرہ) جن کو برق صاحب نے عملی قرآن کہا ہے اس علمی قرآن کا وہ مطلوبہ عمل نہیں جس کا بندوں سے مطالبہ کیا گیا ہو کہ وہ قرآن پڑھ کر اس کائناتی صنعت و حرفت کا کاروبار پھیلائیں۔ بلکہ یہ قرآن اتارنے والے کا عمل ہے جس کی ان آیتوں نے خبر دی ہے۔ اُن میں یہ مطالبہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ ان حکایتوں کے محکی عنہ کے مماثل کوئی صنعت بنائیں۔ گویا بندے بھی خدا کی طرح ایک زمین و آسمان تیار کریں یا چاند سورج بنالائیں۔ بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ خدا کی ان محیر العقول عجائبات میں سلامتی فکر کے ساتھ تدبر کر کے بنانے والے کی طرف نیاز مندانہ اور معترفانہ رجوع کریں، اُسے پہچانیں اور یقین کریں کہ یہ مصنوعات وہی بنا سکتا ہے جس کی قدرت لا محدود ہے، نہ کہ وہ انسان

جس کی قوتیں نہایت محدود اور ضعیف ہیں، اور اس طرح بندے اُس کی اس مافوق العادت صناعت سے اس کی خدائی کے قائل اور معترف بنیں اور اسکے محسانہ حقوق پہچان کر اُن کی ادائیگی کی فکر کریں۔ پس یہ کائنات آیات قرآنی کے مطلوبہ عمل کی عمل گاہ نہیں بلکہ عارف مزاج انسانوں کیلئے ایک فکر گاہ ہے، جس میں غور و تدبر کرنے سے قرآن کے نظریات حل ہوتے ہیں اور قرآنی دعاوی کیلئے ایسے تمثیلی اور بُرہانی دلائل ہاتھ لگتے ہیں جن سے قرآنی مقاصد بآسانی ذہن میں اُتر جاتے ہیں۔

بالفاظ دیگر قرآن ایک دعویٰ ہے اور کائنات عالم اُس کیلئے ایک عادل گواہ ہے جس کی شہادت سے یہ دعویٰ ثابت اور واجب التسلیم ہو جاتا ہے یعنی قرآن کے دقیق معقولات کو اس کائنات کے محسوسات سے تمثیل دے کر بآسانی سمجھا جاسکتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شہادت خود مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ مقصود اثبات مدعا ہوتا ہے جس کے لئے شہادت لائی جاتی ہے، جب دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے تو گواہوں کو رخصت کر دیتے ہیں اور ثابت شدہ دعویٰ کو نافذ العمل بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

پس شہادت خود دعویٰ کا عمل نہیں ہوتی بلکہ وسیلہ عمل یا معین عمل ہوتی ہے، ٹھیک اسی طرح صحیفہ کائنات کا مطالعہ اس لئے ضروری ہے کہ اللہ کے دعاوی اور اُس کی بھیجی ہوئی ہدایات کو اُس کے ذریعہ نظری طور پر سمجھ لیا جائے اور اس تمثیلی برہان سے معقولات قرآنی کو مثل محسوسات کے یقینی اور قطعی سمجھ کر عقیدہ بنایا جائے اور اُس کے مقتضا کو واجب العمل تصور کیا جائے، جب یہ دعویٰ ان حسی دلائل سے ثابت ہو جائے تو اس کائنات سے قطع نظر کر لی جائے اور ان ثابت شدہ ہدایات کی منشاء کے مطابق عمل درآمد جاری کیا جائے۔ پس قرآنی عمل وہ ہوگا جو ان تکوینی آیات کا مقتضا ہو، نہ کہ وہ جو ان آیات کا محکی عنہ اور واقعہ ہو، کیونکہ وہ محض دلیل ہے نہ کہ ہدایت اور مدعا۔

پس کائنات کی کھود کرید کا مطلب اُس کا نظری اور استدلالی تجزیہ ہے جس سے اثبات مدعا کے مقدمات پیدا ہوں نہ کہ حسی تجزیہ کے کہ جس کی مدد سے عنصریاتی اجزاء کی کھود کرید کر کے اس جیسی کائنات بنائی جائے اور اُس میں جوڑ توڑ کر کے تمدنی اشیاء کے نئے نئے ڈیزائن اور نمونے تیار کئے جائیں۔ عدالت میں گواہوں کے پیش کئے جانے کا مطلب ساری دنیا یہ سمجھتی ہے کہ اُن کے اقوال و شہادات کا تجزیہ کر کے اُن کی ہیئت کذائی کو سامنے لا کر دعویٰ کی صحت و عدم صحت کا پتہ لگایا جائے،

نہ یہ کہ ان گواہوں کی ہڈی پسلی توڑ کر اُن جیسا ایک پتلا اور تیار کیا جائے یا اس کے اجزائے ترکیبی میں جوڑ توڑ کر کے مختلف سامان بنائے جائیں جس سے نہ گواہ باقی رہے نہ دعویٰ۔ پس آیاتِ کائنات ان آیاتِ قرآنی کے لئے دلائل اور گواہ ہیں نہ کہ اُن کا عملی نمونہ یا عمل کا مادہ۔

دوسرے عنوان سے بطور خلاصہ کلام یوں سمجھو کہ قرآن حکیم کی آیتیں دو طرح کی ہیں، ایک انشائی ہیں جن میں کسی چیز کا امر و نہی کیا گیا ہے اور دوسرے اخباری ہیں، جن میں ماضی یا مستقبل کے واقعات کی خبریں دی گئی ہیں، خواہ وہ افعالِ عباد سے متعلق ہوں یا افعالِ رب العباد سے، ان دونوں ہی قسم کی آیتوں کا مقصد انسان کو عملی زندگی کی طرف لانا اور کسبِ سعادت کی طرف متوجہ کر کے ان دو آیتوں کے تقاضوں پر چلانا ہے۔ برق صاحب تو ان آیات پر چلنے کا مطلب خدا کی نقل اُتارنے، اُس جیسا کام کرنے اور اس کی مماثلت کرنے کا لیتے ہیں۔ کیونکہ اُن کے نزدیک قرآن کا عمل ہی یہ کائنات ہے جو خدا کا فعل ہے اس لئے لامحالہ قرآن پر عمل کرنے کا مطلب خدا کے مماثل کام کرنا ہو جائے گا اور ہم ان آیات پر چلنے کا مطلب اُن کے تقاضوں سے پیدا شدہ احکام پر عمل پیرا ہونا، اُن کے مطالبوں کو پورا کرنا اور اُن کے مقتضیات کا اتباع کرنا سمجھتے ہیں، کیونکہ ہمارے نزدیک قرآن کا مطالبہ عمل کائنات یا اُس کے مادہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا مطلوبہ عمل بندہ کے وہ نیاز مندانہ اعمال ہیں جو ان آیات کے تقاضوں کو پورا کرنے سے رونما ہوتے ہیں۔

اس لئے پہلا مطلب یعنی مماثلتِ افعالِ خداوندی ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ صرف باطل ہی نہیں بلکہ ناممکن العمل بھی ہے جس کی طلب قرآن حکیم جیسی فطری کتاب میں کبھی نہیں ہو سکتی، کیونکہ حسبِ زعمِ برق صاحب اگر مقتضائے آیاتِ تکوین خدا کی جیسی صنعت کا بروئے کار لانا ہوتا تو جیسے ان اخباری آیات کا مقتضایہ ہوتا کہ اُس کی جیسی ایک کائنات ہم بھی بنائیں جس کی حکایت یہ اخباری آیات کر رہی ہیں، ویسے ہی انشائی آیات کا مقتضایہ ہونا چاہئے تھا کہ اُس کے جیسا علم اُس کے جیسا قانون جو اُسی کی جیسی جامع، بلغ اور اعجازی تعبیر پر مشتمل ہو ہم بھی بنائیں، جس کی حکایت پر یہ انشائی آیات مشتمل ہیں۔ گویا بالفاظِ مختصر اخباری آیات کے تحت تو ہم ایک متماثل کائنات بنائیں اور انشائی آیات کے تحت ہم ایک متماثل قرآن بنائیں، لیکن جس طرح تشریحی آیات کا مثل لانا ممکن

نہیں کہ وہ معجزے ہیں اسی طرح تکوینی آیات کا مثل لانا بھی ممکن نہیں کہ یہ بھی معجزے ہیں۔ وہ علمی معجزہ ہے یہ عملی معجزہ۔ وہ اللہ کا اعجازی کلام ہے اور یہ اُس کا اعجازی کام۔ اور معجزہ کے معنی جب کہ یہ ہیں کہ وہ بشر کی قدرت سے خارج ہو خواہ علمی ہو خواہ عملی، تو ظاہر ہے کہ حکیم مطلق کے کلام میں ایسی چیز کی طلب ہی محالِ عقلی ہے جو مخاطب کی قدرت سے خارج ہو، بلکہ اگر غور کرو تو انشائی آیات میں جہاں مماثلت کے یہ معنی نہیں بن سکتے کہ ہم ان ہی جیسی آیتیں بنالائیں اور خدا کے جیسا کلام کرنے لگیں وہاں مماثلت کے یہ معنی بھی ممکن نہیں کہ جیسی یہ انشائی آیتیں اللہ کے امر و نہی پر مشتمل ہیں جن سے اُس کا فعلِ تشریع اور وصفِ شاریعت کھلتا ہے ہم بھی ویسا ہی امر و نہی کرنے لگیں اور شارع بننے لگیں، کیونکہ **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**۔

لیکن اگر برق صاحب کا یہ اصول مان لیا جائے کہ آیت جس چیز کی حکایت کرے اُس کو بنا کر لانا ہی اُس آیت کی تعمیل ہے نہ کہ اُس کی ہدایت یا مقتضا پر عمل کرنا، تو جس آیت میں اللہ کے شارع ہونے کی حکایت ہے وہاں مخاطب کو شارع بن جانا چاہئے۔ جس آیت میں اللہ کے آسمان وزمین بنانے کی حکایت ہے وہاں مخاطب کو زمین و آسمان بنانا چاہئے، جن آیات میں معذب اقوام کی بد عملیوں کی حکایت ہے وہاں انسان کو بد عمل ہو جانا چاہئے، یعنی جو حکایت ہو وہی عمل بھی ہو۔ سو ظاہر ہے کہ اس کا بد یہی البطلان ہونا کون نہیں محسوس کرے گا؟ کیونکہ اس میں اخباری آیتوں میں تو فعلی معجزہ کی طلب لازم آتی ہے اور انشائی آیتوں میں کلامی معجزہ کی طلب پیدا ہوتی ہے، یا شارع بننے کا مطالبہ لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہی نہیں ناممکن بھی ہیں، مگر یہ سب کچھ لازم آرہا ہے برق صاحب کے اُن اصولِ مذکورہ کی بنا پر جس کو انہوں نے آیاتِ اخبار اور معاملاتِ تکوین میں اختیار فرمایا کہ جو آیات کا محکی عنہ قرار پائے وہی اُس کا موجب بھی ہو، اور اُسی کو بعینہ عمل میں لانا آیت کی تعمیل کہلائے۔ اس لئے اس اصول کا باطل اور غیر معقول ہونا واضح ہو گیا اور آیاتِ تکوین میں مماثلتِ افعالِ خداوندی کے معنی لئے جانے بالکل ہی مہمل اور بے معنی ثابت ہوئے۔

ہاں اگر مماثلت کے معنی قدرتی یا غیر اختیاری تشبہ کے ہیں کہ ہم جب باذنِ الہی مادہ کو توڑ پھوڑ کر اُس کی صنعتی ترکیب و تحلیل سے ضروریاتِ زندگی اور اسبابِ معاش کا استخراج کریں گے تو اس

مال سے پاٹ دینا اور اُس سے سرمایہ دار بن کر اینٹھ مروڑ سے رہنا آخر کون سی ایسی بڑی نشانی تھی جو قرآن کے اُترے بغیر کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتی تھی؟ قرآن جب تک نہیں اُترا تھا جب بھی تو ہر قوم اپنے مناسب حال و مزاج اور ضروریاتِ وقت کے لحاظ سے ان ساری صنعتوں میں ترقی کر رہی تھی، عاد و ثمود کی حیرت ناک، حیرت ناک مَدَنیت کے کارنامے اُن کے بعد کلدانیوں، قومِ ابراہیم کی طلسماتی ترقیات، اُن کے بعد رومیوں اور ایرانیوں کے اعلیٰ ترین تمدنی عجائبات، نیز اور دوسری اقوام کی محیر العقول مادی صنایعیاں قرآن ہی کے بیان کے مطابق اُس کے نازل ہونے سے کہیں پہلے سے موجود تھیں، اُن کا وجود قطعاً قرآن کے نزول پر موقوف نہ تھا، بلکہ سرے سے نبوت پر بھی معلق نہ تھا، بلکہ ایسی ترقیات زیادہ تر اُن اقوام نے کی ہیں جو نبوتوں سے بیزار اور آسمانی کتابوں کا مذاق اُڑانے والی تھیں، پس یہ تمدنی صنعت گری کون سی اہم چیز تھی کہ اگر قرآن نہ اُترتا تو وہ رونما نہ ہوتی؟ کیا برق صاحب اس کا کوئی ثبوت پیش کر سکتے ہیں کہ یورپ کے ترقی یافتہ باشندوں نے یہ مادی ترقی قرآن پڑھ کر کی ہے اور کیا انگلستان، امریکہ، جرمنی اور جاپان وغیرہ کے مشینی کارخانے، سورہ بقرہ اور آل عمران سے مستنبط کئے گئے ہیں کہ آج کے مسلمان بھی قرآن پڑھ کر ٹیکنیکل کارخانوں کا سنگ بنیاد رکھیں اور اُن میں بڑھیں چڑھیں؟ آج ملحدانِ یورپ قرآن ہی کو نہیں سرے سے نبوت ہی کو تسلیم نہیں کرتے اور اگر کوئی اپنے خیال میں کسی حد تک کسی نبی یا کتاب کو مانتا بھی ہے تو صرف ادب اور انشاء یا نظر و فکر کی حد تک، مگر معاملات میں اُسے کلیتہً ٹھکرائے ہوئے ہے، لیکن اُن کی کون سی صنعت و حرفت یا مادی ترقی اس بے عملی سے رُکی ہوئی ہے کہ ان کی ترقیات کو قرآنی عمل پکارا جائے۔

پس قرآن کا بزعم برق صاحب بڑے شد و مد سے ایسے امور پر توجہ دلانا جو سرے سے اُس کے وجود و نزول ہی پر موقوف نہ تھے اور ایسے مبتذل علوم لا کر پیش کرنا جو پہلے سے عوام کو معلوم تھے اور ایسی ترقی کو اپنی ترقی کہنا جو اُس کو ٹھکرا دینے والی قومیں اُس کے برعکس عمل پیرا ہو کر بھی کر رہی ہیں اور کرتی آرہی ہیں، کونسا ایسا عظیم کارنامہ تھا کہ قرآن سراونچا کر کے اُسے عقلاء اور مفکروں کے سامنے بطور آیاتِ قدرت پیش کرتا؟ اس لئے ان آیاتِ قرآنی کی پیروی کے معنی افعالِ خداوندی کے ساتھ

کسی ارادی مماثلت یا مشابہت کے ثابت ہو ہی نہیں سکتے کہ انہیں مدلولات قرآنی کہا جائے، بلکہ یہ تفسیر بالرائے اور ایک ذہنی اختراع ہے جسے قرآن کے سرزبردستی تھوپا جا رہا ہے۔

وکل یدعی حبالیلی و لیلی لا تقرلہم بذاک

پس جب کہ قرآن کی اخباری آیات کی پیروی اور اُس میں چھپی ہوئی نشانیوں سے عملی زندگی بنانے کا مطلب نہ مماثلت نکلتا ہے نہ تشبہ بالخالق جو برق صاحب کا منصوبہ تھا، تو پھر وہ کونسی عظیم المرتبت چیز ہے جو ان اخباری آیتوں کے ذریعہ انسانوں تک پہنچانی مقصود ہے۔

اگر دل کی گہرائیوں سے غور کیا جائے تو وہ مقصد بجز کسی علمی اور عرفانی مقصد کے کوئی صنعتی یا تجارتی مقصد نہیں ہو سکتا اور وہ علم و عرفان بھی کائناتی مخلوق یا مواد و عناصر سے متعلق نہیں، کیونکہ اُس کے لئے صرف حیوانی حس کافی ہے کسی علم اعلیٰ یا عقل اعلیٰ کی ضرورت ہی نہیں، بلکہ وہ علم و عرفان خالق کائنات ہی کی ذات و صفات اور حقائق الہیہ سے متعلق ہو سکتا ہے کیونکہ نہ اُس سے اعلیٰ کوئی علم ہے نہ اُس سے اونچی کوئی معرفت، اور بلاشبہ قرآن ہی کے لئے زیبا تھا کہ وہ اس مقصد کی تکمیل کے لئے اُترے اور پوری شد و مد سے قدرت کی ہزاروں حسی اور معنوی، آفاقی اور انفسی نشانیاں دکھلا کر انسانوں کو ایسے اچھوتے انداز میں یہ اعلیٰ ترین مقصد سمجھائے جس کی نظیر سابق میں نہ ملے، تاکہ اُس کے علمی اعجاز اور عرفانی انداز کا آج کی متمدن اور ترقی یافتہ دنیا بھی لوہا مانے بغیر نہ رہ سکے اور خدا کی حجت اس دور کے انسانوں پر تمام ہو جائے۔

پس ان تکوینی آیات سے درحقیقت نظر و فکر اور استدلال کی طرف توجہ کرنا مقصود ہے تاکہ آدمی مخلوق سے خالق کی طرف اور مصنوعات سے صانع عالم کی طرف متوجہ ہو اور ساری کائنات کو آئینہ جمالِ حق بنا کر اُس کے ذریعہ سے حق اور کمالاتِ حق کا مشاہدہ کرے، اُس کی عظمت اپنے دل میں بٹھائے اور اس معرفت کو جو ہر نفس اور صفتِ قلب و روح کر کے جب آخرت میں پہنچے تو حقائق اُس کے سامنے عیاں ہوں اور حقیقۃ الحقائق کا عینی مشاہدہ اُسے میسر آ جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان آیات قرآنی کے علوم کا مقتضایہ مادی تصرفات نہیں جو غلطی سے سمجھ لیا گیا ہے، اور اسی لئے اس کائنات کو عملی قرآن کہہ دیا گیا، بلکہ ان خدائی تصرفات میں غور و فکر کر کے

استدلال کے ساتھ معرفتِ خالق کا عقیدہ دل میں جمانا اور معرفتِ نفس کی تکمیل کر کے اُس کی قوتِ عملیہ کو مضبوط بنانا ہے، تاکہ وہ اللہ کے اوامر و نواہی والی آیتوں کی تعمیل کے لئے مستعد اور ہمہ تن شوق بن کر عملی میدان میں آجائے اور اس طرح قوتِ عملیہ کی تکمیل ہو جائے۔

پس یہ آیتیں درحقیقت قلب سے تو اُس عرفانی عمل کا تقاضا کرتی ہیں جس کا نام عقیدہ ہے اور قالب سے اُس حسی عمل کا تقاضا کرتی ہیں جس کا نام عملِ صالح ہے، جو قربِ الہی کے درجات پر انسان کو چڑھاتا ہے، یعنی کوئی آیت تو مصنوعاتِ الہیہ کو پیش کر کے وجودِ صانع کے عقیدہ کو دلوں میں بدلائلِ راسخ کرنا چاہتی ہے، کوئی آیت قدرت کی تکوینی نشانیاں دکھلا کر اُس کی توحید کا عقیدہ دلوں میں جمانا چاہتی ہے، پھر کوئی آیت اُس کا کمالِ صناعتی پیش کر کے اس کی تنزیہ و تقدیس کا عقیدہ سامنے لاتی ہے اور کوئی آیت اتقانِ صنعت سامنے لا کر اُس کی حمد و ثنا کا جذبہ ابھارنا چاہتی ہے۔

پس ان آیات کا مقتضاء اور تقاضا کردہ عمل، افعالِ خداوندی کی مماثلت یا صنعت و حرفت اور تمدنی ایجادات کی ترقی نہیں بلکہ دینی فکر و تدبیر کی ترقی ہے، گویا تدبر فی الآیات سے معرفتِ حقائق اور معرفتِ الہی تک پہنچنا جو افعالِ قلوب اور مساعیٰ روح کی ترقی ہے اور پھر ان عرفانی عقیدوں کے تقاضا سے افعالِ عبودیت کی ادائیگی اور عام بدنی عبادات کا بروئے کار لایا جانا ہے جو درحقیقت ان عقائد کے آثار اور ثمرات کی ترقی ہے۔

ہاں مگر ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ معرفتِ عقائد میں استقامت اور قوتِ علمیہ کی راست بازی جس میں کجی اور کج فہمی کا شائبہ نہ ہو، بغیر ذہن کی سلامتی اور ذہنیت کی استقامت کے ناممکن ہے، پھر اس صحیح معرفت اور علمی قوت کی حقیقی راستی کے بعد بھی عادیہٗ عمل کا نقشہ اُس وقت تک صحیح اور مطلوبہ انداز پر نہیں آسکتا جب تک کہ کسی عارف کا کوئی عملی نمونہ سامنے نہ ہو، تاکہ اُسے دیکھ دیکھ کر اور اُس پر تطبیق دے دے کر عمل و عبادت کے وہی نقشے بنتے رہیں جو مطلوب ہیں، بالخصوص جب کہ یہ عمل خدا تک پہنچنے اور اُس کے قرب حاصل کرنے کا ہو تو وہ اُس وقت تک کبھی بھی مطلوبہ نہج پر استوار نہیں ہو سکتا جب تک کہ عمل کا کوئی خدائی نمونہ سامنے نہ ہو، جس کی زبان، طرزِ اداء، لب و لہجہ اور اشارات وغیرہ سے ہم خدا کے قانون اور اُس کی عملی مرادوں کو سمجھ سکیں اور جس کے عملی نمونوں کی محسوس

ہیتوں کو ذہن میں جما کر ہم اُسی انداز سے عمل پیرا ہو سکیں، اور اس طرح ہمارا علم تو صحیح ہو کر علم نافع بن جائے اور عمل مقبول ہو کر عمل صالح ہو جائے جو منزل مقصود تک پہنچا سکے۔ اس لئے حق تعالیٰ نے قرآن اُتار کر اُس کے تمام علمی و عملی گوشوں کو نمایاں کرنے اور فہم و عمل کی صحیح رہنمائی کے لئے ذاتِ بابرکاتِ محمدیؐ کو حسی اور عملی نمونہ بنا کر دنیا کے سامنے پیش کیا تا کہ آپؐ کے خالص اور قطعی علم بالقرآن سے ہم علم سیکھیں اور آپؐ کے مقبول اور مصدقہ الہی عمل بالقرآن سے ہم عبادت، عادت اور معاشرت و سیاست وغیرہ کے عمل کی مطلوبہ صورتیں قائم کر سکیں اور آپؐ کے تخلیق باخلاق اللہ سے ہم اپنے قوائے عمل اور اخلاق صحیح کر لیں۔ اس لئے عملی قرآن حقیقتاً ذاتِ محمدیؐ ثابت ہوتی ہے جس نے قرآنی علوم کے مطابق عملی نمونے قائم کر کے دکھلائے نہ کہ یہ کائنات حسی، کیونکہ اگر یہ عمل ہے تو خدا کا ہے نہ کہ بندوں کا مطلوبہ عمل۔ اور خدا کا عمل یقیناً عبادت نہیں ہو سکتا، حالانکہ بندوں سے عمل بالقرآن کی صورت میں عبادت مطلوب ہے جو بنص قرآن تخلیقِ انسانی یعنی عالمِ خلق کی بھی حقیقی غایت ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ (سورة الذاریات: ۵۶)

”اور میں نے جن و انس کو (در اصل) اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کیا کریں۔“

اور عالمِ امر و نہی کی بھی واحد غرض و غایت یہی ہے:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ

وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ . (پارہ عم، سورہ بینہ)

”حالانکہ اُن لوگوں کو یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی اس طرح عبادت کریں کہ عبادت کو اسی کے لئے خاص

رکھیں، یکسو ہو کر نماز کی پابندی رکھیں اور زکوٰۃ دیا کریں، یہی طریقہ ہے ان درست مضامین کا۔“

اور خود اس عالمِ خلق یعنی کائنات اور اُس کے عناصر و موالید نیز اُس کے افعال و خواص کا ذکر،

سو وہ محض مثال اور دلیل کے طور پر سامنے لایا گیا ہے نہ کہ نمونہ عمل بنا کر، اگر کائنات کا یہ صنعتی عمل ہی

قرآن کا مقتضاء ہو تو معروضہ سابق کے مطابق جب کہ اخباری آیات کے تحت ہر مخاطب قرآن پر

ایک کائنات بنانا اور انشائی آیات کے تحت ایک قرآن بنانا، بمثلتِ خداوندی ضروری ہوگا، تو

حاصل یہ نکلے گا کہ انسان اس عالم میں بندگی کرنے نہیں آیا بلکہ خدائی کرنے کے لئے آیا ہے، حالانکہ اس بدیہی البطلان نظریہ کا ردِ قرآن کی آیاتِ بالا اور عقلِ سلیم نیز بحیثیتِ مجموعی پورا دین صاف طور پر کر رہا ہے جس کی اسلام میں کوئی کھپت ہو ہی نہیں سکتی۔ اس لئے اس کائنات کے قرآنی عمل ہونے کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا بلکہ واضح ہوگا کہ قرآنی عمل جب کہ عبادت اور بندگی ہے تو اس امت کا عبدِ کامل ہی اس قرآنی عمل کا نمونہ ہو سکتا ہے (اور وہ عبدِ کامل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرا کوئی نہیں ہو سکتا) نہ کہ جبال و بحار اور دخان و بخار۔

پس اگر برق صاحب کی طرح تعددِ قرآن کا دعویٰ ہی کچھ قرآن کی منقبتِ عظیمہ ہے تو وہ یوں ہونا چاہئے تھا کہ اس عالم موجودات میں ایک یا دو ہی قرآن جلوہ گر نہیں ہوئے، جیسا کہ برق صاحب کا دعویٰ ہے بلکہ تین قرآن لائے گئے ہیں۔ ایک یہ کتابی قرآن جو مجموعہ احکام ہے، ایک یہ کائناتی قرآن جو مجموعہ شواہد و دلائل ہے اور ایک یہ نفسی قرآن یعنی ذاتِ نبوی جو مجموعہ اخلاق و اعمال ہے۔

پس کتاب اللہ یعنی اوراقِ مرقوم کو تعلیمی قرآن کہنا چاہئے اور اس کائنات کو تمثیلی قرآن کہنا چاہئے اور رسول اللہ یعنی ذاتِ محمدی کو تعمیلی قرآن کہنا چاہئے۔

پس جو کتاب اللہ سے آنکھ بند کر لے گا وہ علم و ہدایت سے محروم رہے گا، جو کائنات میں تفکر سے آنکھ بند کر لے گا وہ شہودی دلائل سے محروم رہ جائے گا اور جو اُسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرفِ نظر کرے گا وہ علم بالقرآن سے محروم رہ جائے گا۔

بہر حال سماوات و ارض کے عجائبات کی طرف متوجہ کرنے اور اُن میں غور و فکر کا امر کرنے کا مقصد قرآنی ہدایات کی روشنی میں معرفتِ خالق، معرفتِ توحید، ذات و صفات اور معرفتِ توحیدِ افعال سے نفسِ انسانی کی تکمیل اور اُسے فضائلِ علم و اخلاق سے آراستہ اور مہذب بنانا ہے، ریل و تار، فون و لاسلکی، موٹر اور جہاز وغیرہ کے کارخانے کھلوانا نہیں یعنی موحد اور عابد بنانا ہے، انجینئر، لوہار اور بڑھئی بنانا نہیں، کیونکہ یہ سب کچھ بنانا قرآن پر موقوف ہے نہ ختم نبوت کی لائی ہوئی معرفت و بصیرت پر۔ البتہ بطور وسیلہ عبادت ان مادی اشیاء اور تمدنی صنائع سے کلیتہً الگ کر دیا جانا بھی

مقصود نہیں بلکہ بضرورت عبادت اور بضرورت نفاذِ خلافت ان وسائل کی تحصیل بھی ضروری قرار دی گئی ہے تاکہ معاش کی طرف سے مطمئن ہو کر ایک انسان معاد کی فکر کر سکے اور قانونِ الہی کو قوت سے دنیا میں پھیلانے اور رواج دینے میں اُس کیلئے کوئی مانع یا حیلہ باقی نہ رہے۔ بالفاظِ دیگر وہ اسبابِ معاش سے تو اپنے نفس کا مقابلہ کر سکے جو راہِ دین میں سب سے بڑا دشمن اور مانع ہے اور وسائلِ قوت و شوکت سے فتنہ پردازوں کا مقابلہ کر سکے جو راہِ شوکتِ دین میں سب سے بڑے حارج اور مانع ہیں، اور اس طرح اعدائے نفسی اور اعدائے آفاقی کی دستبرد سے دین اور شوکتِ دین محفوظ رہے۔

پس یہ مادی وسائل اور تمدنی ایجادات برق و بخار، ریل و تار، گن اور بم، موٹر اور جہاز، یا زمانہ کے حسبِ حال دیگر اسبابِ نقل و حمل اور اسبابِ عمل و خبر جس کسی دور میں بھی چل پڑیں گے اور اُن پر حیاتِ دنیا موقوف ٹھہر جائے گی تو اسلام بھی اُنہیں لامحالہ اختیار کرنے سے نہیں روکے گا، لیکن نہ وہ اُن کی ایجاد و تخلیق کو مقصدِ زندگی بنائے گا، نہ اُن کی تخلیق و ایجاد میں بالاصالت وقت صرف کرنا ضروری سمجھے گا، البتہ اگر چل پڑیں گے تو بطورِ وسیلہ انہیں قبول کر لے گا لیکن جب بھی اُس کی اخلاقی قوتیں بروئے کار آجائیں گی تو وہ ان مصنوعی قوتوں سے اس کے لئے جگہ خالی کرالے گا۔

پس اسلامی نقطہٴ نظر سے نہ تو نظری طور پر ان وسائل کو مقاصدِ باور کرنا ہی جائز رکھا گیا ہے اور نہ عملی طور پر ان میں برنگِ مقاصد غرق اور مستہلک ہو جانا ہی روا رکھا گیا ہے۔

اس نوعیت کے واضح ہو جانے کے بعد یہ جرأت نہ ہونی چاہئے کہ مقاصدِ عبودیت کو چھوڑ کر صرف ان فانی وسائل میں کھوجانے اور اُنہیں ہی مقصدِ زندگی ٹھہرا لینے کو خلافتِ الہی کہا جائے، کوئی بھی سنجیدہ عقل اسے تسلیم نہیں کر سکتی کہ جس خلافتِ الہی کے برپا کرنے کے لئے ہزار ہا انبیاء مبعوث ہوئے، لاکھوں حواری اور صحابہ انبیاء پیدا کئے گئے اور کروڑوں ناسبان انبیاء اور صلحاء ظاہر ہوئے اُس خلافت کے معنی لوہے، پیتل، لکڑی اور پتھر وغیرہ کے مختلف معاشی سامان ڈھالنے اور اُن سامانوں سے اسبابِ عیش و نشاط یا اسبابِ تباہی و ہلاکت، افراط کے ساتھ مہیا کر کے دنیا میں فساد مچانے کے ہیں۔ اگر یہی خلافتِ الہی تھی تو معاذ اللہ فرعونِ مصر، کسرائے فارس، قیصرِ روم، خاقانِ چین، راجائے ہند، نیز دوسرے اور بڑے بڑے عیش پسند یا جنگ جو سرمایہ دار بلکہ تمام دشمنانِ انبیاء جیسے قارون اور

ہامان، نمرود اور شداد، ابوجہل اور ابولہب وغیرہ سب سے بڑے خلفائے الہی ثابت ہوتے ہیں، یا پھر بڑے بڑے صنّاع لوہار، بڑھئی صراف اور سنار وغیرہ خلفائے الہی ثابت ہوں گے، اور جب کہ ان فنون اور فن کاروں کے وجود کے لئے قرآن اور نبوت ہی کی ضرورت نہ تھی تو دوسرے لفظوں میں اس خلافت کے لئے بھی نہ نبوت کی ضرورت رہتی ہے نہ قرآن کی، بلکہ اس خلافت کے حق میں نبوت خارج نکلتی ہے، اس لئے کوئی نبی بھی اس ”برقی اصول“ پر خلیفہ الہی باقی نہیں رہ سکتا، بلکہ کوئی بھی ایسا شخص جو ان مادیات کے عشق سے کٹ کر یادِ خداوندی میں راسخ القدم ہو، دنیا پر آخرت کو ترجیح دیتا ہو یا آخرت کے راستہ سے دنیا پر قابو پانے کا جذبہ و عمل رکھتا ہو، خلافت کی فہرست میں شامل نہیں رہ سکتا، حالانکہ اس نظریہ کے محال شرعی ہونے میں کسی بلید سے بلید انسان کو بھی تامل نہیں ہو سکتا۔

مگر یہ شرعی استحالہ محض اس لئے لازم آیا کہ خلافت کے معنی الٹ دیئے گئے اور اُس کے عنوان کو باقی رکھ کر اُس کے حقیقی مفہوم میں معنوی تحریف کر دی گئی، جس سے خلافت کا لفظ تو باقی رہ گیا اور حقیقت گم ہو گئی۔ اس تلپیس کی انتاجی شکل برق صاحب کے نظریہ پر اب یوں ہو جاتی ہے کہ خلافت کی حقیقت ایمان داری ہے اور ایمان داری کی حقیقت یہ دنیا داری ہے اور دنیا داری کی حقیقت یہ لوہاری اور نجاری ہے اور لوہاری و نجاری کی حقیقت دوکانداری ہے، اور اس دوکانداری کی حقیقت عیاشی اور ظلم کی گرم بازاری ہے۔ لہذا خلافت کے معنی عیاشی اور ظلم و ستم کے نکل آئے اور یہ خلافت جب کہ خدا کی ہے اور یہ انسان اُسی کا خلیفہ اور نائب بن کر آیا ہے تو معاذ اللہ یہ عیاشی اور ستم رانی آخر میں خدا کا وصفِ خاص ثابت ہو جاتی ہے۔ فَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ، کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَقُولُوْنَ اِلَّا كَذِبًا۔

پس کہاں خلافت کے معنی تکمیل انسانیت کے تھے اور کہاں اب تخریب انسانیت کے نکلے، یہ سب اُسی بدذوقی اور زلیغ کا نتیجہ ہے کہ جو تزکیہ سے الگ رہ کر محض الفاظِ قرآن سے اُس کے معنی ناہموار نفس سے اختراع کر لئے گئے، اُن ہی کو مرادِ ربانی سمجھ لیا گیا ہے اور دین کو الہامی رکھنے کے بجائے اختراعی قرار دے لیا گیا تا کہ اس کی تعبیرات کو باقی رکھ کر ازراہِ تلپیس اُس کے معانی میں من مانے تصرفات کے راستے کھلے رہیں اور اس طرح مسلمانوں کو الفاظِ قرآنی سنا کر باسانی جال میں

بھانسا جاسکے۔

بہر حال جس خلافتِ الہی کے لفظ کو ہاتھ میں لے کر یہ تجارتی، صنعتی اور تمدنی ترقی اُس کے مفہوم میں شامل کی گئی بلکہ تنہا اُسی کو اُس کا صحیح مفہوم قرار دے دیا گیا اُس کی حقیقت اچھی طرح واضح کر دی گئی تاہم اس کی ضرورت پھر بھی باقی رہ جاتی ہے کہ بحث و تنقید سے الگ ہو کر تحقیق کی نگاہ سے بھی اس مسئلہ کو دیکھا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ اگر خلافت اور ایمانداری کے وہ معنی نہیں، اور یقیناً نہیں کہ جن کو برق صاحب نے اختیار کیا ہے تو اُس کے اصلی معنی کیا ہیں؟ اور اگر یہ تمدنی ایجادات اور مادہ کو توڑ پھوڑ کر مختلف اشیاء بنانا یا عناصر کائنات کو مسخر کرنا، ہواؤں میں اڑنا اور ایجاد و اختراع سے مادی عالم کو قابو میں لے آنا خلافتِ الہی نہیں تو کیا پھر خلافت کے معنی بقول برق صاحب اُسی کوری ملائیت کے نہیں رہ جاتے جس کے نیچے بقول موصوف منشائے قدرت سے ناواقفی، انفسی اور آفاقی وسائل سے بے خبری اور انجام کار بے بسی اور بے حسی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے؟ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ خلافتِ الہی کی نوعیت پر ایسے انداز سے روشنی ڈالی جائے کہ تسخیر کائنات کی وہ نوعیت بھی روشن ہو جائے جو قرآن نے انسان سے طلب کی ہے اور خلافت کا حقیقی مفہوم، نیز عبادت و بندگی یا دیانت کے فرائض کا تعلق بھی اس تسخیرِ عالم سے واضح ہو جائے جو اساسِ خلافت کی حیثیت رکھتا ہے اور ساتھ ہی جن تین قرآنوں کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اُن کے عرض کردہ موضوع اور مقصد کی نوعیت بھی تحقیقی رنگ میں کھل جائے۔

قرآن کا مقصدِ وحید تکمیلِ خلافت ہے

سو حقیقت یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کا مقصدِ وحید انسان کو اس کی حدِ کمال پر پہنچا کر اس کی انسانیت کی تکمیل کرنا ہے اور جب کہ کمال کا حقیقی سرچشمہ ذاتِ خداوندی کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا جس کے اوصاف و افعال سے اُسی کے فرمان کے مطابق مشابہت پیدا کر کے اُن کمالات کو بقدر استعداد و قابلیت جو ہر نفس بنا لینا ہی انسانیت کی تکمیل ہے اور اس تشبہ یا استکمال ہی سے خدا کی نیابت و خلافت کا استحقاق خصوصی طور پر انسان کے لئے ثابت ہوتا ہے تو تکمیلِ انسانیت ہی کا دوسرا نام تکمیلِ خلافت ٹھہرا اور قرآنِ حکیم کا حقیقی مقصد انسان کو خلیفہٗ ربانی دکھانا قرار پایا۔

معیارِ خلافت و استخلاف

ظاہر ہے کہ کوئی بھی کسی کا خلیفہ یا نائب اور قائم مقام اُس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ منیب اور اصل کے اوصاف کو اپنے اندر سمونہ لے اور اُن سے متاثر ہو کر اصل کا نمونہ نہ بن جائے۔ ایک عالم کا خلیفہ ایک عالم ہی ہو سکتا ہے نہ کہ جاہل۔ ایک عارف باللہ اور روشن ضمیر درویش کا خلیفہ عارف ہی ہو سکتا ہے نہ کہ تنگ سینہ اور کور بطن۔ ایک با اقتدار بادشاہ کا قائم مقام با اقتدار ہی بن سکتا ہے نہ کہ گدائے بے نوا اور عاجز و درماندہ۔ ایک پہلوان کا خلیفہ پہلوان ہی ہوگا نہ کہ پہلوانی کے داؤ پیچ سے نابلد، ایک شاعر کا قائم مقام شاعر ہی ہو سکتا ہے نہ کہ فن شاعری سے ناواقف۔

اس لئے خدائے برتر تو انا کا خلیفہ وہی ہو سکتا ہے جو خدائی اوصاف و کمالات کا پرتو اپنے اندر لئے ہوئے ہو، اُن سے متاثر ہو، اُن کا سچا نمونہ بن کر پردہ دنیا پر نمودار ہو اور پوری طرح اُس کا اطاعت شعار ہو کر اُس کی مرضیات پر عمل پیرا ہو، نہ کہ وہ جو اُس کے اوصاف و کمالات سے قطعاً نا آشنا یا اُن کی نسبت سے نا اہل اور یا اُن اوصاف و افعال کی مخالف سمت میں جا رہا ہو اور اُسے اطاعت و انقیاد سے کوئی واسطہ نہ ہو بلکہ ہر آن بغاوت پر تلا ہوا ہو۔

کمالاتِ خداوندی کی تین نوعیں

ہاں مگر اللہ جل ذکرہ کے وہ لامحدود کمالات جن کے اقتباس سے آدمی خلیفہ الہی قرار پاتا ہے اصولی نقطہ نظر سے تین نوعوں میں منحصر نظر آتے ہیں، کمالاتِ علم و ادراک، کمالاتِ وصف و اخلاق اور کمالاتِ صنعت و افعال۔ چنانچہ کتاب و سنت میں جس قدر بھی اسماء و صفات اسم یا فعل کی صورت سے ذکر فرمائے گئے ہیں وہ سب ان ہی تین انواعِ کمالات کی نشان دہی کرتے ہیں یا وہ علمی اسماء ہیں جن سے اللہ کے علمی کمالات پر روشنی پڑتی ہے جیسے علیم وخبیر، سمیع و بصیر، مدرک و واعد وغیرہ۔ یا وہ اخلاقی اسماء ہیں جن سے اُس کے جوہری اخلاق اور پاکیزہ و لطیف قوائے باطن پر روشنی پڑتی ہے جیسے صبور و شکور، رؤف و غفور، رحیم و کریم، عفو و حلیم اور قوی و متین وغیرہ۔ یا افعالی اور صنعتی اسماء ہیں جن سے اس کے صنعتی کمالات پر روشنی پڑتی ہے جیسے خالق و باری، بدیع و مصور، مبدی و معید، محی

وممیت، نافع و ضار اور رازق و معطی وغیرہ۔ بقیہ اسماء سب کے سب یا تو ان ہی تین کے متعلقات اور مبادی و آثار میں سے ہیں یا نفسِ ذات کے پردہ دار ہیں۔

قرآن کریم نے اصولی اور کلی طور پر ان تینوں کمالات کا حقیقی سرچشمہ حق تعالیٰ کو بتلاتے ہوئے سارے جہانوں پر اُس کے ان ہی تین کمالات کا احاطہ عام ثابت فرمایا ہے، کمالاتِ علم و ادراک کے احاطہ عام کے بارے میں ارشاد ہے:

وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (سورہ طلاق: ۱۲)

”اور اللہ ہر چیز کو احاطہ علمی میں لئے ہوئے ہے۔“

کمالات و صفتِ اخلاق کی اصل صفتِ رحمت تھی جو جمالی اخلاق کا سرچشمہ اور جلالی اخلاق کا سرمنشاء ہے اور جس کی ہمہ گیری گویا تمام اخلاقِ کمال کی ہمہ گیری ہے اُس کے احاطہ عام کے بارے میں ہے:

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ. (سورہ اعراف: ۱۵۶)

”اور میری رحمت تمام چیزوں کو گھیرے ہوئے ہے۔“

کمالاتِ صنعت و افعال کے احاطہ عام کے بارے میں فرمایا:

صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ. (سورہ نمل: ۸۸)

”یہ خدا کا کام ہوگا جس نے ہر چیز کو (مناسب انداز پر) مضبوط بنا رکھا ہے۔“

غرض کمالاتِ ربانی کی یہی تین اصولی انواع ہیں جو تمام برکات و مبررات کا سرچشمہ ہیں اس لئے قدرتی بات ہے کہ انسان اللہ کا نائب یا خلیفہ اُس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان سہ گانہ کمالات میں اُسی کے طرزِ کمال کا نمونہ بن کر نہ دکھلائے اور ان کمالاتِ علم و ادراک، کمالاتِ وصف و اخلاق اور کمالاتِ صنعت و افعال کی روشنی اپنے اندر جذب کر کے اُسی انداز سے نہ پھیلائے جو اندازہ افادہ خود اُس خداوند ذوالجلال والا کرام کا ہے۔

بعثتِ انبیاء کا مقصد

ان ہی کمالاتِ سہ گانہ کی ترویج و تکمیل ہے

چونکہ انبیاء علیہم السلام اولین خلفائے الہی ہیں اس لئے ان کی بعثت کی غرض و غایت ان ہی تین کمالات ”علم وخلق و صنع“ سے بنی آدم کو آشنا بنانا اور عملی طور پر اس راہ پر چلانا ہے تاکہ انسان خلیفہ الہی بن کر اپنے منیب کی منشاء کے مطابق ان ہی تینوں کمالات کی روشنی میں اس کائنات کا انتظام کرے اور مالکِ کائنات کی مرضی پر خود چل کر اُس کی رعایا کو چلائے۔

اسی لئے سردارِ انبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کی غرض و غایت ان ہی تین کمالات کی ترویج و اشاعت ظاہر فرمائی، چنانچہ علمی کمالات کی ترویج کا غرض بعثت ہونا تو ان الفاظ میں ظاہر فرمایا کہ:

إِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِّمًا.

”میں بھیجا گیا ہوں معلم بنا کر۔“

اخلاقی کمالات کی ترویج کا غرض بعثت ہونا ان الفاظ میں ظاہر فرمایا:

بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.

”میں بھیجا ہی اس لئے گیا ہوں کہ اعلیٰ ترین اخلاق کی تکمیل کر دوں۔“

عملی اور صنعتی کمالات کے غرض بعثت ہونے کے اعلان کے لئے شریعتِ غرا کی ترویج کو غرض بعثت ظاہر فرمایا جو ہر نوع کی حکمتِ عملی یعنی تہذیبی، منزلی، مدنی، عمرانی، تمدنی، اقتصادی، سیاسی اور صنعتی وغیرہ افعال کے فطری اصول پر مشتمل ہے اور جس کے مجموعہ کا نام شریعت ہے:

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ الْبَيضَاءِ.

”میں بھیجا گیا ہوں سیدھی، سہل روشن اور رعایتوں پر مشتمل شریعت دے کر۔“

قرآن حکیم نے ان تینوں مقاصدِ بعثت کو ایک مختصر آیت میں اعجازی جامعیت کے ساتھ جمع

فرما کر اعلان فرمایا کہ:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ . (سورہ جمعہ: ۳)

”وہی ہے جس نے (عرب کے) ناخواندہ لوگوں میں اُن ہی (کی قوم) میں سے (یعنی عرب میں سے) ایک پیغمبر بھیجا جو اُن کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو (عقائدِ باطلہ و اخلاقِ رذیلہ سے) پاک کرتے ہیں اور اُن کو کتاب اور دانشمندی (کی باتیں) سکھاتے ہیں۔“

اس آیت میں بعثت کی ایک غرض تلاوت و تعلیم آیات بتلائی گئی جو کمالاتِ علم کی تکمیل ہے۔ بعثت کی دوسری غرض تزکیہ نفوس ظاہر فرمائی گئی جو کمالاتِ اخلاق کی تکمیل ہے۔ بعثت کی تیسری غرض تعلیمِ حکمت فرمائی گئی جو اسوۂ حسنہ یعنی حکمتِ عملی کے ذریعہ کمالاتِ عمل کی تکمیل ہے۔ کیونکہ حکمت کے معنی حسبِ تفسیر عیسیٰ علیہ السلام علم نافع اور عمل صالح کے ہیں جیسا کہ ابن تیمیہ نے نقل کیا ہے اور علم نافع جب کہ تلاوتِ آیات میں آگیا تو آگے علم صالح ہی حکمت کے مفہوم میں باقی رہ جاتا ہے، چنانچہ بعض مفسرین نے حکمت کی تفسیر عملی تکمیل ہی سے کی ہے۔

پس یہ آیت اس طرح تین حکمتوں، حکمتِ علمی، حکمتِ اخلاقی اور حکمتِ عملی پر مشتمل نکلی، جس سے واضح ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ تمام انبیاء کے دنیا میں بھیجے جانے کی غرض و غایت ان ہی تین حکمتوں اور کمالوں کی علمی تشریح، اخلاقی تنظیم اور عملی تکمیل ہے جو اساسِ خلافت ہیں۔

کمالاتِ سہ گانہ کی نوعیت

ہاں پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ بسلسلہ منصبِ خلافت ان ہر سہ کمالات میں تشبہ بالخالق کی منزلیں طے کرنے کے لئے ان کمالاتِ الہیہ کی وہی نوعیت اختیار کرنی پڑے گی جو خود اُس سرچشمہ کمالات کے یہاں اُن کی فطری نوعیت ہے تاکہ اُسی نوعیت کا علم و خلق اور صنع و عمل بہم پہنچ کر حقیقی معنی میں خلافت کا ثبوت فراہم ہو جائے اور اُس کی ضرورت نہ پڑے کہ خلافت کا شرعی لفظ اختیار کر کے اُس میں معنی اپنی طرف سے ڈالے جائیں اور حقیقی کے بجائے مصنوعی خلافت رہ جائے، حقیقتِ تلپس کے سوا کچھ نہ ہو اور ظاہر ہے کہ ان ہر سہ کمالاتِ الہیہ کی وہ اولین اصولی نوعیت جو ان میں بطور قدر

مشترک یکساں طور پر پائی جاتی ہے غنائے کامل ہے، جس میں غیر کی محتاجی کا ادنیٰ شائبہ تک نہیں۔ چنانچہ علم الہی کی پہلی اور آخری شان یہ ہے کہ وہ وسائل اور وسائط کا محتاج نہیں، وہ کسی کا نہیں بلکہ خود اپنا ہے، وہ استدلالی نہیں بلکہ ذاتی ہے کہ ماضی و مستقبل اور شاہد و غیب سب اُس کے سامنے بطورِ علم ضروری کے خود بخود حاضر ہیں، اُسے حصولِ علم کے لئے استدلال کی حاجت نہیں کہ وہ قیاسات سے معلومات کے اندازے لگائے کیونکہ یہ جہل کی علامت ہے اور وہ جہل سے بری و بالا ہے۔ اُسے ظن و تخمین سے نتائج تک پہنچنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ لاعلمی کا عیب ہے اور وہ ہر عیب سے منزہ اور مقدس ہے، اُسے کتابوں سے پڑھ کر اور استادوں سے سیکھ کر معلومات حاصل کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ یہ ذات کا کمالات سے خلو اور استکمال سے ہے جو سراسر محتاجگی غیر ہے اور وہ خلو اور احتیاج سے بری ہے، اُسے حقائق تک پہنچنے کے لئے صورتوں، شکلوں اور محسوس ہیئتوں کی حاجت نہیں کیونکہ یہ علم بالواسطہ ہے اور وہ وسائط کی محتاجگی سے بری ہے۔

غرض علم کے دائرہ میں پہلی چیز وہاں اسبابِ علم سے غنائے مطلق ہے اسی لئے علم کے مبادی ہوں یا نتائج، ہیئت ہو یا حقیقت، صورت ہو یا ماہیت سب وہاں بیک دم حاضر ہیں۔ نہ اُن کے اوّل میں غیر کی محتاجگی ہے نہ آخر میں، نہ ظاہر میں نہ باطن میں، کیونکہ وہ خود ہی ہر چیز کا اوّل ہے اور خود ہی آخر، خود ہی ظاہر ہے اور خود ہی باطن۔ ہو الاول لیس قبلہ شیء و ہو الآخر لیس بعدہ شیء و ہو الظاہر لیس فوقہ شیء و ہو الباطن لیس دونہ شیء اس لئے علم الہی کی اساس غنائے مطلق ٹھہر جاتی ہے، چنانچہ علم کے دائرہ میں اللہ کے حقیقی خلفاء وہی ہو سکتے ہیں جن کے علم کی شان یہ غنائے کامل ہو کہ وہ یا تو بلا کسب و اکتساب اور بلا واسطہ کتاب و استاد نیز بلا ریاضت و مجاہدہ وہی اور الہامی طور پر براہِ راست اللہ سے اُس کا علم پائیں جس کا نام علم لدنی ہے جو انبیاء علیہم السلام کی شان ہے، اور یا پھر کسب و ریاضت بھی اگر ہو تو انبیاء ہی کے تعلیم کردہ اصول و طرق اور اُن ہی کے پیش کردہ اُسوہ کے مطابق، جن پر چل کر یہ علم اگرچہ ابتداءً کسی اور حصولی کہلائے مگر آخر کار علم الہی سے ایک نسبت پیدا کر کے وہی بن جائے اور خود قلبِ صافی ہی میں سے علم کا چشمہ پھوٹ نکلے جس میں وہی شانِ غناء آجائے کہ نہ اس میں رسمی وسائط کی احتیاج باقی رہے، نہ کتاب و استاد اور دوسرے

وسائلِ تعلیم کی حاجت رہے جو اولیائے امت، ائمہ ملت اور صلحائے قوم کی شان ہے۔

بنی اندر خود علومِ انبیاء بے کتاب و بے معید و اوستا

ہاں پھر علم ہی کی طرح یہی صورتِ اخلاقِ ربانی کی بھی ہے کہ اُن کا منتہا بھی درحقیقت یہی غنائے کامل ہے جو اس اخلاقی خلافت کی اساس ہے۔ یعنی ہر خلقِ حسن کی روح آخر میں یہی غناء اور عدمِ احتیاج نکلتی ہے جیسا کہ ہر بد خلقی کی روح انجامِ کار محتاجگی اور غیر کی غلامی اور اسیری نکلتی ہے۔ مثلاً تواضعِ للہ کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم رسمی جاہ اور خودی سے کنارہ کش اور بے نیاز ہیں، سخاوت و قناعت کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم مال و منال کی محبت و طلب سے آزاد اور بے پرواہ ہیں، صبر کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہمیں فوت شدہ کا غم نہیں یعنی ہمیں اس کی احتیاج نہیں۔ شکر کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم اس نعمت سے اٹکے ہوئے نہیں بلکہ منعم سے وابستہ ہیں جو سرچشمہ غناء ہے۔ شجاعت کے معنی ہی جان سے بے نیازی اور استغناء کے ہیں۔ حیاء کے معنی ہی حق کی خاطر مرغوباتِ نفس سے بے پرواہ ہو جانے کے ہیں۔ ایثار کے معنی ہی دوسرے کے نفع کی خاطر اپنے منافع سے دست بردار اور بے نیاز ہو جانے کے ہیں۔ حلم کے معنی ہی انتقام سے بے نیازی اور جذباتِ انتقام سے بالاتر ہو جانے کے ہیں۔ عفو و درگزر کے معنی ہی حق کی خاطر سزا و تعزیر سے بے نیازی برتنے کے ہیں۔

غرض ہر خلقِ حسن کی روح آخر میں غناء اور غیر محتاجگی نکلتی ہے کہیں اپنے سے، کہیں دوسرے سے، کہیں اپنے حقوق سے، کہیں دوسرے کے حقوق پر دست درازی سے اور اس کے بالمقابل اخلاقِ حسنہ کی اضداد یعنی ہر بد خلقی کی بنیاد جلی طور پر محتاجگی اور غیر کی اسیری نکلتی ہے۔ مثلاً تواضع کے مقابلہ میں تعلیٰ کے معنی غیر پر اپنا تفوق جتانے کے ہیں جو سراسر غیر کی محتاجگی ہے، کیونکہ غیر نہ ہو تو تفوق کس پر جتایا جائے؟ لہذا غیر کی محتاجگی ہوئی۔ پھر وہ ہمیں اپنے سے فائق خیال نہ کرے تو یہ تعلیٰ کامیاب کیسے ہو؟ لہذا غیر کے خیال تک کی محتاجگی ہوئی، اس لئے تعلیٰ اور شیخی سرتاپا احتیاجِ غیر نکلتی ہے جو ہمیں دوسرے کا اسیر اور قیدی بنا دیتی ہے جسے ہم غلط فہمی سے عزت تصور کرنے لگے ہیں حالانکہ وہ انتہائی ذلت اور ذلتوں کی جڑ بنیاد ہے۔ یا مثلاً سخاوت کے مقابلہ میں بخل کے معنی مالی محتاجگی کے ہیں نہ کہ اُس سے غنی اور آزاد ہو جانے کے۔ بے صبری اور جزع فزع کے معنی فوت شدہ سے اڑکاؤ اور

اُس کے غم میں گھل جانے کے ہیں کہ اُس کے بغیر چین و قرار نہیں، اگر اُس سے غنی ہوتے تو یہ بے چینی کیوں ہوتی؟ یہی اُس کی محتاجگی اور غلامی ہے، جن و بز دلی کے معنی مقابل کی صورت سے متاثر ہو کر اس کی طاقت سے دب جانے کے ہیں اور تاثر ہی محتاجگی ہے، ناشکری اور کفرانِ نعمت کے معنی سرچشمہٴ نعمت یعنی منعم سے کٹ کر خود اپنے بے نعمت نفس کی اسیری اور غلامی کے ہیں جو خود بذاتہ اس نعمت سے محروم تھا، ورنہ دوسرے سے نعمت کا خواہاں اور حاصل کنندہ کیوں ہوتا؟ اور محرومی و مفلسی یا عطائے غیر کی احتیاج ہی غیر کی اسیری ہے جو سرتا سر ذلتِ نفس ہے۔ حرص کے معنی دولت اور اسبابِ شہوت کی محتاجگی کے ہیں۔ بے حیائی اور فحش کے معنی عقل و شرع سے الگ ہو کر خواہشِ نفس کی پیروی کے ہیں اور نفس بالطبع جاہل اور بے تمیز ہے۔ گویا سرچشمہٴ جہالت کی محتاجگی اور اسیری کے ہیں جو بہت بڑی ذلت ہے۔

غرض ہر بد خلقی محتاجگی غیر اور ذلت کی جڑ ہے اور ہر نیک خلقی غنائے نفس، عزت و خودی اور وقار و خودداری کی اساس ہے۔ ظاہر ہے کہ جب حق تعالیٰ شانہ کی ذاتِ بابرکات تمام اخلاقِ حسنہ کا سرچشمہ اور معدن ہے تو غنائے مطلق اور صمدیت کا سرچشمہ بھی وہی ہو سکتا ہے اور اُس کا یہ غناء بھی اُس کی ذاتِ لامحدود کی طرح لامحدود ہی ہوگا، یعنی بے نیازی سارے جہانوں اور جہانوں کی ایک ایک چیز سے ہوگی، کائنات اور کائنات کے سارے وسائل سے ہوگی، اسی لئے اُس نے اپنی شانِ خود ہی ارشاد فرمائی کہ:

وَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ۝ (سورہ عنکبوت: ۶)

”اور بلاشبہ اللہ سارے جہانوں سے بے پرواہ ہے۔“

یعنی وہ کسی چیز سے اٹکا ہوا نہیں، اسی لئے اُس کی عزت اور اُس کا اقتدار بھی جہانوں کے ذرہ ذرہ پر چھایا ہوا ہے اور اسی لئے اُس نے اپنا نام صمد بتلایا ہے جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ کسی کا محتاج نہیں اور سب اُس کے ہی محتاج ہیں۔ اس حقیقت کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھ لینا کچھ مشکل نہیں کہ اخلاق کے سلسلہ میں اللہ کا نائب اور خلیفہ وہی ہو سکتا ہے جو ان اخلاقِ الہیہ صبر و شکر، جود و کرم، رافت و رحمت، محبتِ حق، قوت و متانت وغیرہ سے منصب ہو کر سارے جہانوں اور جہانوں کی ایک ایک چیز

سے بے نیاز اور غنی بن جائے اور بالفاظِ مختصر اپنے خالق کی غنائے کامل کا مظہر اتم بن کر اللہ کے سوا کسی غیر اللہ کا محتاج نہ رہے۔ بے نیازی، بے لوٹی اور استغنائے کلی اُس کے چہرے مہرے، اُس کی ہر حرکت و سکون اور اُس کے اقوال و افعال سے نمایاں ہو اور اس غنائے کامل سے اُس کا باطن اور اندرون مطمئن، منشرح اور آسودہ ہو کر ہر غیر سے آزاد ہو جائے، نہ اُس کی عزت و جاہ کسی کے خیال پر موقوف ہو، نہ اُس کا حظ و نصیب کسی غیر کی عنایت پر معلق ہو، نہ اُس کے بسط و انبساط اور فرح و سرور وغیرہ کسی غیر سے اٹکے ہوئے ہوں جن کے زوال کا خطرہ اُسے فکر مند بنا کر اُسے غیر کا اسیر بنا دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اخلاقی خلافت بھی آخر کار اُسی غنائے نفس پر قائم نکلی، جس پر علمی خلافت کی تعمیر کھڑی ہوئی تھی اور ظاہر ہے کہ جب انسان ان عنصری وسائل اور مادی حوائج سے قلباً مستغنی ہوئے بغیر خداوندی اخلاق کے غناء کا ابتدائی نمونہ بھی قائم نہیں کر سکتا جو اخلاقی خلافت کے لئے خشتِ اول ہے تو ناممکن ہے کہ وہ خدائے برتر کی اخلاقی خلافت کا مستحق ٹھہر جائے اور اُس میں ان اخلاقِ ربانی کے نور سے ہر غیر اللہ سے قلبی استغناء کا ظہور نہ ہو اور وہ اخلاقی طور پر محتاجی غیر کی اُن دلدلوں سے باہر نہ نکل آئے جن کی ابھی ضروری تفصیلات عرض کی گئیں۔ اب خواہ یہ غیر اللہ جبال و بحار ہوں یا برق و بخار، آب و آتش ہوں یا خاک و باد۔ پھر ان کے موالیہ ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات ہوں، یا اجناسِ خمسہ۔ پس کہاں ان مادیات کی غلامی و اسیری میں بند رہ کر اس غلامی پر فخر کرنے والے اور کہاں خلافتِ الہی! جس کے معنی ہی ان اشیاء سے آزادی، غیر محتاجی اور غلامی شکنی کے ہیں۔ شتان بین مشرق و مغرب۔

ہاں پھر اسی طرح جو نوعیت علم و اخلاقِ الہی اور اُن کی خلافت کی ہے، وہی بعینہ خدائی صنعت و ایجاد اور فعالی کی بھی ہے کیونکہ اُس کی اساس بھی یہی غنائے کامل اور غیر محتاجی غیر ہے۔ یعنی اللہ کا کوئی فعل اور اُس کی کوئی صنعت نہ وسائل کی محتاج ہے نہ اسباب کے تابع ہے، وہ خود ہی مسبب الاسباب ہے اور خود ہی مسؤل الوسائل ہے۔ تمام افعال کو اُسی کی باطنی قوت نمایاں کرتی ہے جس میں نہ مادہ درکار ہوتا ہے نہ مدت۔ خود اُسی کی باطنی طاقت ایک فعل کو ذہنی وجود دے کر اُسے بیک دم خارج میں نمایاں کرتی ہے جس کیلئے یہ اسباب و مسببات کا سلسلہ ضروری نہیں، بلکہ صرف کُنْ فیکُونْ

کی لامحدود طاقت سے یہ افعال بروئے کار آتے ہیں اور اگر اس ظاہری عالم میں اُس کے افعال بذیل اسباب بھی نمایاں ہوتے ہیں تو خود اسباب کا وجود بھی فوری اور آنی طور پر اُسی کُنْ فیکُونِی قوت سے نمایاں ہوتا رہتا ہے۔

غرض افعالِ خداوندی میں اسباب و مسببات کا سلسلہ یا مادہ و مدت کا علاقہ یا زمان و مکان کا رابطہ کسی محتاجگی کے سبب سے نہیں بلکہ حکمت کے ماتحت ہے جو مخلوق کے ضعیف نفوس کی تسلی اور سہولت کے لئے قائم کیا گیا ہے اور اُسی کی تخلیق و ایجاد سے ہے ورنہ قدرتِ مطلقہ کو ان سلسلوں کی قطعاً حاجت نہیں۔ اسی لئے خوارقِ عادت یعنی معجزات یا کرامات یا ارہاصات یا وقتی غیر معمولی حوادث کا باب قائم کر کے اور ہر کلیہ میں مستثنیات رکھ کر نیز ہر دائرہ میں اختلاف و تضاد ڈال کر قدرتِ مطلقہ اور غیر محتاجگی و وسائل کا کھلا عملی اعلان بھی فرما دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب صنائعِ خداوندی کی اصل شان و وسائل سے غناء ہے اور اختیار و وسائل محض حکمت و مصلحت کے لئے ہے اور وہ بھی ایجاد و وسائل کے ساتھ نہ کہ محض استعمال و وسائل کے ساتھ، تو انسان کو بھی حقیقی طور پر صنعتی خلافت اُس وقت تک میسر نہیں آسکتی جب تک کہ اُس کے صنع و عمل کی قوتیں بھی اسباب و مسببات اور زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز ہو کر اُسی کُنْ فیکُونِی انداز کی نہ ہو جائیں جیسی خود اُس صانعِ عالم کی ہیں۔ نیز حقیقی معنی میں انسان اُس وقت تک نائبِ صنعت و فعالی قرار نہیں پاسکتا، جب تک کہ ان وسائلِ ظاہری سے اُسے ایسا غناء میسر نہ آجائے کہ مادہ و مدت اس کے کاموں میں کوئی توقف پیدا کرنے سکیں اور وہ اپنے صنع و عمل میں کسی غیر اللہ کا محتاج نہ رہے، خواہ وہ بے شعور وسائل ہوں یا باشعور اشخاص و اعیان، عناصر و موالید ہوں یا فلکیات و ارضیات، یہ تمام اشیاء نہ اُس کی صنعت میں حارج ہو سکیں نہ اُس کی کسی صنعت کا موقوف علیہ بن سکیں۔ وہ چاہے تو بلا وسائل پر واز محض خدا کی طاقت کے بھروسہ اور اپنی قوتِ یقین سے آسمانوں تک پرواز کر سکے اور چاہے تو بلا وسائلِ رصد گاہ اپنے اثراتِ فلکیات تک پہنچا دے۔ وہ چاہے تو بلا وسیلہٴ لاسلکی اپنی صدا مشرق سے مغرب تک پہنچا دے اور چاہے تو فرشِ زمین پر بیٹھ کر فرشِ ہی کی نہیں عرش کی خبریں لے آئے، وغیرہ۔

غرض اُس کی ہر صنعت و کارگزاری خود اُسی کی قوتِ متخیلہ و تصور کے تابع ہو جائے کہ جو دھیان باندھ لے وہ واقعہ بن کر سامنے آجائے، گویا یہ خارجی عالم اُس کا ایک خیال بن جائے کہ اُس کی خیالی جنبش اجزائے عالم کو جنبش میں لے آئے، یعنی وہ اپنے کام میں باہر کا تابع نہ رہے بلکہ ہر بیرون اُس کے اندرون کا تابع ہو جائے جس کا حاصل وہی کمالِ غناء نکلتا ہے جس سے نفس ہی اپنی معنوی قوت سے بڑے بڑے افعال بروئے کار لا سکے جس میں کسی مادی وسیلہ کی محتاجی نہ رہے۔ یہ جدا بات ہے کہ ایسا قوی المعنویت بندہ اپنی شانِ عبدیت نمایاں رکھنے کے لئے اس غناء کا مظاہرہ نہ کرے اور پیشِ حق باذنِ حق اپنی شانِ ادب قائم رکھنے کے لئے عوام کی طرح اسباب و وسائل کا پابند بنا رہے اور جب بھی اس قوت کو کام میں لائے تو بائیمائے حق استعمال کرے تاکہ اس غناء کے ساتھ بھی اللہ کے سامنے اُس کی محتاجی اور بندگی غیر مشتبہ طور پر پیش ہوتی رہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ صنعتی خلافت کا یہ اعلیٰ ترین مقام کہ صنعت و کسب میں اعتقاداً و عملاً اسباب و وسائل کی حاجت باقی نہ رہے اور صرف ادباً و اتباعاً ہی اُنہیں اختیار کیا جائے، یقیناً کالمین کا حصہ ہے، مگر اس خلافت کا وہ مقام جو ہر قابلِ خلافت مومن کے لئے ضروری ہے، یہ ہے کہ اگر وہ عملاً اسباب و وسائل سے مستغنی نہیں تو کم از کم اعتقاداً اُن کی محتاجی کے دلدل سے نکلا ہوا ہو، یعنی اگر ہاتھ پیر اسباب سے بے نیاز نہ ہوں تو کم از کم دل بے نیاز ہو اور اُس میں یہ یقینِ صادق موجزن ہو کہ اسباب و وسائل محض حیلے ہیں جو طفل تسلی کے طور پر ہمارے ضعیف الیقین نفوس کے سہارے کے لئے رکھ دیئے گئے ہیں جن میں بذاتہ کوئی ادنیٰ تاثیر نہیں، مؤثر حقیقی صرف حق تعالیٰ شانہ کی ذاتِ بابرکات ہے۔

پس ایسے خلفاء میں اگر ترکِ اسباب سے صنعت گری کی قوت نہیں تو دل سے اعتقاد رکھنے کی قوت بہر حال موجود ہوتی ہے جو اُن کے ظاہر کو نہیں تو کم از کم باطن کو ضرور مستغنی رکھتی ہے، اور اگر ظاہری خلافت اُن کے حصہ میں نہ آئے تو باطنی خلافت اُن کا نصیبہ بن جاتی ہے۔ البتہ الظاہر عنوان الباطن کے اصول پر اُن کی عملی زندگی اس اعتقاد کا رنگ لئے بغیر نہیں رہتی اور وہ اسبابِ طبعیہ کی طرف اگر جھکتے بھی ہیں تو کسی شغف و انہماک یا اس محتاجی پر فخر و مباہات کے جذبات کے ساتھ نہیں بلکہ اَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ وَتَوَكَّلُوا عَلَيْهِ کی روشنی میں اس عملی طلب اور اختیارِ اسباب پر

بقدر ضرورت ہی متوجہ ہوتے ہیں۔ دل اُن کا غنی رہتا ہے۔ البتہ اُن کے اس عملی و اعتقادی استغناء کی بدولت یہ وسائل و اسباب سے بے نیازی کا ذخیرہ نفس میں تدریجاً جمع ہوتا رہتا ہے اور آخرت میں ایک دم یکجا ہو کر بالآخر اُن میں بھی وہی کُنْ فیکُونِیٰ شان پیدا کر دے گا۔ اور اُن کی باطنی قوتِ غنا قوتِ تمخّیل پر اس درجہ حاوی ہو جائے گی کہ وہ جو خیال باندھ لیں گے وہی متشکل ہو کر سامنے آجائے گا اور جو چاہیں گے وہ بلا توسط اسباب اچانک ہو جائے گا، پس یہ دنیا کی خلافتِ باطنی وہاں حقیقی خلافت بن جائے گی اور وَلَکُمْ فِیْهَا مَا تَشْتَهٰی اَنْفُسُکُمْ وَلَکُمْ فِیْهَا مَا تَدْعُوْنَ کا کھلا ظہور ہو جائے گا۔

بہر حال صنع و عمل میں اسبابِ مادی سے بے نیازی صنعتی خلافت کی روح ہے، خواہ اس کا مکمل ظہور عملی طور پر دنیا ہی میں ہو جائے جو شانِ انبیاء و اولیاء ہے یا اعتقاد کی قوت سے آخرت میں نمایاں ہو جب کہ صلحائے امت اس غنائے قلبی کو بذریعہ اعتقاد جزو نفس بنالیں۔ پس جوں ہی مکنوناتِ نفس کے کھلنے کا دن (یومِ قیامت) آجائے گا مومن کی یہ اعتقادی قوتیں عملی طور پر نمایاں ہو جائیں گی اور اُس کی خلافتِ کاملہ کا ظہور ہو جائے گا، جو درحقیقت اسی دنیاوی خلافت کا اُبھار اور بروز ہوگا۔

غرض صنعت و افعال میں خلافتِ الہی اُسی وقت نصیب ہو سکتی ہے جب کہ انسان وسائلِ مادیہ کا درپوزہ گر نہ رہے، خواہ حالاً، خواہ استدلالاً، خواہ اعتقاداً بلکہ خود وسائل اُس کے درپوزہ گر اور طالب بنادیئے جائیں جو غَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ کی شان ہے۔

پس صنعتی خلافت کی اساس و بنیاد بھی وہی غنا اور ماسوی اللہ سے بے نیازی نکلی جو علم و اخلاق کی خلافت کی بنیاد تھی۔ اور واضح ہو گیا کہ وسائل سے غنی ہوئے بغیر یا انہیں غیر مؤثر بالذات یقین کئے بغیر اور پھر ان میں انہماک و شغف اور مبالغوں کو ترک کئے بغیر صنعتِ الہی کی خلافت میسر نہیں آ سکتی، اور جب کہ خلافت کی روح ہی غناء و توکل ٹھہری تو جس درجہ کے غناء و توکل کی طاقت ہوگی اُسی درجہ کی طاقت کی خلافت بھی ہوگی، خواہ وہ علمی خلافت ہو یا اخلاقی اور صنعتی ہو۔

مثلاً اگر حق تعالیٰ کے بارے میں قوتِ یقین و اعتماد عین الیقین کے مرتبہ پر فائز ہونے کے سبب یہ غناء و توکل درجہ حال میں ہو جس کی جڑیں قلب و قالب کے گوشہ گوشہ میں پھیل کر ملکہِ راسخہ کی

شکل اختیار کر چکی ہوں تو خلافتِ حقیقی ظاہراً و باطناً مستحکم ہوگی جس میں علم اور اخلاق و صنعت اسبابِ ظاہری سے کلیتہً بے نیاز ہوں گے اور اختیارِ اسباب محض امتثالِ امر اور محض آدابِ عبودیت کے لئے ہوگا نہ کہ احتیاج کی بنا پر، کیونکہ وہاں جنودِ ملائکہ کی نصرت اور خود اُن نفوسِ طیبہ کی وَ مَارَمِیْتَ اِذْ رَمِیْتَ والی اعجازی قوت ساتھ ہوگی جس سے اُن کی احتیاج صرف ذاتِ حق سے وابستہ ہوگی کسی غیر سے نہیں۔ یہ خلافتِ انبیاء و اولیاء کی ہے۔ اسی کے تحت غزوہ بدر میں ملائکہ مسوّمین ہزاروں کی تعداد میں آئے تاکہ ان قلیل التعداد مجاہدوں کے دلوں میں جماؤ اور استقلال پیدا کریں۔ اسی کے تحت حضور نے اعداء اللہ پر مٹھی بھر کنکریاں پھینک ماریں جو انہیں تیر و تفنگ ہو کر لگیں، اسی کے تحت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ موتہ کا جو شام میں ہوا، مدینہ ہی میں مشاہدہ فرماتے ہوئے اعلان فرمایا تھا کہ لڑائی کا جھنڈا اب زید بن حارثہ کے ہاتھ میں ہے اور وہ شہید ہو گئے، اور اب جعفر طیار کے ہاتھ میں آیا اور وہ شہید ہو گئے اور اب عبداللہ بن رواحہ کے ہاتھ میں آیا اور وہ بھی شہید ہو گئے اور اب خالد کے ہاتھ میں آیا اور وہ کامیاب ہو گئے۔

نیز اسی کے ماتحت فاروقِ اعظمؓ نے ممبر پر خطبہ پڑھتے پڑھتے ایک دم شام کی جنگ کی کمان شروع کر دی تھی اور مدینہ سے ڈھائی سو میل کے فاصلہ پر بغیر کسی لاسلکی کی مدد کے ”یاساریۃ الجبل“ کی آواز پہنچا کر جنگ کا رُخ بدل دیا تھا۔ اسی قوتِ غناء کے ماتحت بعد وفاتِ نبویؐ عرب کے ارتداد کے موقع پر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ تمام عرب کے مرتدین کے مقابلہ پر تنہا جنگ کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے اور اسی قوت کے بل بوتہ پر چین کے کروڑوں انسانوں کو صرف دس پانچ ہی تاجر صحابہ نے جنگ کا الٹی میٹم دے دیا تھا اور اسی قوت کے ماتحت رومیوں کی ساٹھ ہزار فوج کو حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے صرف ساٹھ صحابہ کے لشکر سے شکست دے دی تھی۔

اسی قوت کی بناء پر قرآن نے فرمایا تھا کہ اگر تم میں بیس صابر و متوکل ہوں تو دوسو پر غالب ہوں گے اور سو ہوں گے تو ایک ہزار کے لئے کافی ہوں گے۔ اسی قوت کے ماتحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم صوم وصال رکھ کر ہفتوں کھانا پینا ترک فرما دیتے، دو دو ماہ بیتِ نبوت سے دھواں نہ اُٹھا اور بقائے حیات کے بارے میں فرماتے:

يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي.

”میرا پروردگار مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔“

اسی قوتِ غناء کے ماتحت اولیائے اُمت کے زہد و ترک کی قوتیں کارفرما ہوئی ہیں۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند نے اپنی آخر عمر میں فرمایا:

”الحمد للہ! اب مجھے بقائے حیات کے لئے کھانے پینے کی ضرورت نہیں رہی صرف اتباعِ سنت کے لئے کھانا پیتا ہوں۔“

یعنی ذکر اللہ ہی غذا کے قائم مقام ہو گیا ہے۔ اسی قوت کے تحت صحابہ کرام لمبے لمبے فاقوں کے ساتھ اور کبھی محض کھجور کی گٹھلیوں کو منہ میں ڈال کر چوستے رہنے کے ساتھ مسلسل جہاد اور جنگ میں مصروف رہتے تھے اور معمولی سے معمولی ہتھیاروں، کم سے کم تعداد اور بے سروسامانی کے ساتھ وقت کی باقاعدہ مرتب، کیل کانٹے سے لیس اور بھاری تعداد کی فوجوں کے ساتھ فاتحانہ جنگ کرتے تھے۔ بلاشبہ یہ جنگیں اور یہ احوال زہد و قناعت، مادّی وسائل کے رہینِ منت نہ تھے بلکہ قلبی جوشِ اعتقاد اور قوتِ یقین کے آثار تھے جس میں اسباب سے کمالِ استغناء اور مسببِ الاسباب سے کمالِ ربط و احتیاج تھی، پس یہ خلافتِ انبیاء و اولیاء کی ہے۔

ہاں اگر قوتِ یقین عینِ یقین کے درجہ کی نہ ہو اور غناء و توکل کا مادّہ راسخہ قلب میں جڑ پکڑے ہوئے نہ ہو لیکن پھر بھی حقِ یقین کے تحت غناء و توکل کی بشاشت و طمانینت قلب میں پھیلی ہوئی ہو، قلب میں انشراح ہو، جس میں علم و اخلاق اور صناعات گونا گویا تو اسباب سے بے نیاز نہ ہوں مگر اعتقاداً ان اسباب و وسائل کی اہمیت و وقعت پر کاہ کے برابر بھی نہ ہو اور اسباب اختیار کرتے وقت یہ تصور قلب میں راسخ ہو کہ یہ اسباب محض ہمارے ضعیف نفوس کو سہارا دینے کے لئے رکھ دیئے گئے ہیں، فی نفسہ انہیں کسی ادنیٰ تاثیر کی مجال نہیں ہے اور نہ ہی ان اسباب و مسببات میں کوئی عقلی لزوم ہے کہ اسباب پر نتائج مرتب ہونے ضروری ہوں، بلکہ یہ سارا کارخانہ مشیتِ ایزدی کے تابع ہے۔ وہ جب چاہے ان اسباب پر نتائج مرتب فرما دے اور جب چاہے روک دے۔ اس لئے اعتماد و بھروسہ کے لائق اسباب نہیں صرف مسببِ الاسباب کی ذاتِ بابرکات ہے۔ تو یہ خلافتِ صلحائے امت کی ہوگی جن کا قلب کم سے کم علم و عمل اور صناعات میں محتاجگی و وسائل سے خالی ہوگا، گواعضاء

و جوارح خالی نہ ہوں۔ اس قسم کے خلفائے عادل تمام واہمی اور واقعی خطرات سے نڈر ہو کر قانونِ شریعت پر چلتے اور چلاتے ہیں اور اوامرِ الہیہ کے مقابلہ میں مخالفِ حق اسباب کا ہجوم انہیں خوف زدہ نہیں کر سکتا، بلکہ وہ یک رخ ہو کر ایسے تمام مادی وسائل کو پسِ پشت ڈالتے ہوئے آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ پس یہ خلافت گو حقیقی نہیں ظاہری ہے مگر شبہ حقیقی ضرور ہوگی، اُمرائے عادل کے بہت سے حیرت ناک تاریخی کارنامے اسی اعتقادی قوتِ غناء و یک رخی کے آثار ہیں جن سے اوراقِ تاریخ پُر ہیں۔

پھر اگر یہ غناء و توکل محض ایک خیال کی صورت سے قلب میں آمد و رفت اور گذر تو رکھتا ہے، مگر نہ تو جڑ پکڑے ہوئے ہے، نہ انشراح میں ہے اور نہ اس کی بشاشت ہی قلب میں پھیلی ہوئی ہے۔ گویا بسلسلہ اعتقاد اللہ کے معاملات میں نہ عین الیقین ہے نہ حق الیقین، بلکہ ایک اجماعی علم الیقین ہے جس سے یہ دھیان تو اتار ہتا ہے کہ اسباب میں تاثیرِ خدا کی طرف سے ہے لیکن اُس کی کسی کیفیت سے قلب آشنا نہیں جو علم و اخلاق اور صناعات میں بے نیازی اسباب کی عزیمت پیدا کرے تو یہ خلافت عوامِ مسلمین کی ہوگی جو درحقیقت خلافتِ ظاہری بھی نہیں بلکہ خلافتِ ظاہری کا ایک بے جان ڈھانچہ اور کاغذی تصویر ہے، جس میں علم و اخلاق اور صناعات، سب کے سب شدت کے ساتھ اسبابِ ظاہری کے پابند ہوں گے اور اسباب و وسائل کے بے اثر ہونے کی طرف کوئی ذہنی التفات نہ ہوگا بلکہ اسباب و مسببات میں لزوم کا تصور ہر وقت ذہن پر چھایا ہوا ہوگا جس سے مسببِ الاسباب پر بھروسہ اور اطمینان کی وہ کیفیت نہ ہوگی جو مطلوب ہے، گو اُس کی تکذیب بھی ذہن میں نہ ہوگی، اس درجہ کے اُمراء و خلفاء معاشی مہمات اور بقائے اقتدار کی ضروریات میں تو چاق و چوبند ہوتے ہیں، لیکن اللہ کے معاملات میں سست، پس و پیش کا شکار اور رسمی اندیشوں اور مصلحت آفرینیوں میں گرفتار ہوں گے اور کبھی بھی اپنے داعیہ باطن سے خلافت کے حقیقی نصب العین کے احیاء و تکمیل کی طرف مائل نہ ہوں گے، یوں اتفاقاتِ وقت اور احوال و عوارض کی مجبوریوں سے اعلائے کلمۃ اللہ کا کوئی کام اُن سے سرزد ہو جائے تو یہ احوال کا نتیجہ ہوگا خود اُن کے کسی عزم و جزم کا ثمرہ نہیں ہوگا۔

اور اگر غناء و توکل صرف درجہِ قال میں نوکِ زباں ہے، قلب میں اُس کا کوئی ریشہ جاگزیں نہیں اور یہ قالِ بے حال بھی کئی روایتی مجبوری یا زوالِ اقتدار کے خوف یا مسلم قومیت سے خارج سمجھ

لئے جانے کے خطرہ سے ہے، گویا زبان سے یہ کہنا بھی کہ:
”کرتا دھرتا خدا ہی ہے، اسباب میں کیا رکھا ہوا ہے۔“

بطور **يُرْضَوْنَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ** (زبانوں سے تمہیں راضی رکھنا چاہتے ہیں اور دل اُن کے اس سے انکاری ہیں) کے ہو تو یہاں نہ صرف اسبابِ ظاہری کی اسیری اور محتاجگی ہی ہوگی بلکہ اُن ہی پر پورا بھروسہ اور اعتماد بھی ہوگا اور اُن کے ہونے نہ ہونے پر ہی قلب کی تسکین اور تشویش کا مدار ہوگا، نیز اسباب میں یہ غلو اور مبالغہ ہی مسببِ الاسباب سے بیگانگی اور بے تعلقی کا ذریعہ ثابت ہوگا۔

پس یہ خلافت نہیں صرف ادعائے خلافت ہوگا یعنی خلافتِ قالی ہوگی جو قوتِ یقین کے کالعدم ہونے کے سبب محض صورتِ یقین سے زبانی دعوؤں کی شکل میں سرزد ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جو نوعیت اُس اسلام کی ہے جو صرف زبان پر ہو، دل میں نہ ہو، وہی نوعیت اس خلافت کی بھی ہوگی اور اس کے بعد کھلے کفر کا مقام ہے جہاں صرف بندگیِ اسباب ہے، عبادتِ مسببِ الاسباب نہیں، سو اُس میں خلافت یا غناء و توکل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہ تمام قلبی جذبات اور باطنی ہیئات عمل سے کھل جاتی ہیں اور عمل ہی ان قلبی مقامات کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

بہر حال اس تقریر سے خلافت کی نوعیت اور اُس کے مراتب و درجات کے ساتھ ساتھ اُس کی اصل رُوح کی وضاحت بھی ہوگئی کہ وہ غناء و توکل اور بے نیازیِ اسباب ہے اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ خلافتِ الہی کے معنی علم و عمل اور صنعت و افعال وغیرہ میں مادی اسباب سے منقطع ہونے کے نہیں بلکہ عملاً یا اعتقاداً اُن سے بے نیاز ہو جانے کے ہیں۔ جیسا کہ خود حق تعالیٰ شانہ نے بھی اس غنائے مطلق کے باوجود اسباب بھی پیدا کئے اور اپنی قوتوں کو عادتاً اُن ہی کے ضمن میں نمایاں بھی فرمایا۔ اس لئے اسبابِ جنگ کے سلسلہ میں ہتھیار، اسبابِ صنائع کے سلسلہ میں اوزار اور اسبابِ معاش کے سلسلہ میں کاروبار، اپنی اپنی جگہ رہے گا، مگر نہ دل میں ان وسائل کی اہمیت اور محتاجگی ہوگی اور نہ عملاً اختیار و وسائل میں غلو اور مبالغہ۔ اس لئے **وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ** کے فرمانِ قدسی نشان پر اس سے کوئی اثر نہ پڑے گا، دشمنانِ حق و صداقت کے مقابلہ میں یہ اعدادِ مستطاع (امکانی تیاری)

اپنی جگہ رہے گی اور وہ قلبی غناء اور عملی عدمِ مبالغہ اپنی جگہ۔

پس آیتِ کریمہ نے امکانی تیاری کا حکم دیا ہے، اُس کی نوعیت اور کیفیت پر روشنی نہیں ڈالی کہ وہ کتنی اور کیسی ہونی چاہئے۔ اس لئے اس امکانی تیاری کی ہدایت تو اس آیت سے حاصل کی جائے گی اور اس کی نوعیت و کیفیت انبیاء علیہم السلام کے طرزِ عمل اور اولیاء و صلحاء کے طرزِ اتباع سے اخذ کی جائے گی اور وہ وہی غناء آمیز جدوجہد ہوگی جس پر سابق میں چند واقعات سے روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ پھر یہ صرف شرعی ہی حقیقت نہیں بلکہ دُنیا کے عرفِ عام میں بھی غناء ہی کو کمال سمجھا گیا ہے، یعنی کمال وہی مانا گیا ہے جو نفس کا جوہر ہو اور اپنے ظہور میں نہ وسائل ظاہری پر معلق ہو، نہ اُن کا محتاج ہو، ایک فنونِ جنگ سے واقف کار سپاہی جو ہتھیار چلانا جانتا ہے، یقیناً اُس ناواقف سے بڑھا ہوا سمجھا گیا ہے جو ہتھیار اٹھانا بھی نہیں جانتا، کیونکہ اول الذکر اپنی حفاظت میں دوسرے کا محتاج نہیں اور ثانی الذکر ہے۔ پس بنائے فضیلت وہی غناء نکلا۔

پھر اس سے بھی برتر وہ ہے جو نہتہ ہونے کے باوجود محض ہاتھ کے داؤ پیچ سے دوسرے کے ہتھیار چھین کر اُسے نہتہ کر دے اور خود مسلح ہو جائے کیونکہ وہ ہتھیار کا بھی محتاج نہ نکلا جو پہلے غناء سے اُونچا غناء ہے۔

اس سے بھی آگے وہ ہے جو نفس کی کسی اندرونی طاقت مثلاً نگاہ کو ریاضت سے مضبوط بنا کر محض آنکھ سے گھور کر ہی حریف کو گرا لے اور نگاہ سے پتھر تک توڑ ڈالے، جیسے مسمریزم والے کرتے ہیں، پس یہ ہتھیار تو کجا ہاتھ پیر ہلانے کا بھی محتاج نہ رہا۔

اس سے بھی بڑھ کر وہ سمجھا گیا ہے جو قوتِ خیال کی طاقت سے چند کلمات ہی کے ذریعہ دشمن کو زیر کر دے جیسے سحر کی طاقت ہے جسے ریاضت سے حاصل کر لیا جاتا ہے۔ پس یہ ہتھیار، ہاتھ پیر اور آنکھ کا بھی محتاج نہ رہا صرف زبان ہلا کر ہی حریف کو گرا لیتا ہے خواہ وہ سحرِ حرام ہو یا سحرِ حلال۔

اس سے بھی اُونچا وہ مانا گیا ہے جو روحانیت کی بے پناہ طاقت سے دشمنوں کی صفوں کو تہ و بالا کر ڈالے اور اپنی ہمتِ باطن سے دلوں کو کوٹ دے، جس سے دل مرعوب ہو جائیں اور مسلح ہاتھ پاؤں شل ہو کر رہ جائیں، گویا یہ نہ سامان کا محتاج، نہ بدن کا محتاج، نہ نفس کا محتاج، صرف روح کا

کارکن نمائندہ ٹھہرا، خواہ اس طاقت کا ظہور تلوار ہی کے راستہ سے ہو، مگر اس صورت میں تلوار محض حیلہ کے درجہ میں ہوتی ہے اصل کام اندرونی قوت کرتی ہے اور اس طرح یہ تمام وسائل ایسے شخص کے سامنے بے اثر اور حقیر بن کر رہ جاتے ہیں۔

اور جب کہ عام قلوب میں ہر اگلے درجہ والے مستغنی کی عظمت و عقیدت، سابقہ درجہ والے سے بڑھتی چلی جاتی ہے تو اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ عرفِ عام میں بھی طاقت کی حقیقت وسائل سے بے نیازی ہے، وسائل کی محتاجی نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ پچھلے لوگ حسی مادوں کے بجائے زیادہ تر نفسانی اور معنوی قوتوں کی تسخیر کو کمال سمجھتے تھے اور ان کا مرکزِ توجہ زیادہ تر طلسمات، نجومیات، فلکیات، نفوسِ عناصر و افلاک اور خود نفسِ انسانی کی اندرونی طاقتیں رہیں، جنہیں شاق ترین ریاضتوں سے مسخر کیا جاتا اور اپنے نفس کو ان معنوی قوتوں سے قوی کر کے ظواہر سے بے نیاز بنا لیا جاتا۔ بعض نفوسِ عناصر کی تسخیر کر کے حقائقِ عناصر تک جا پہنچے، بعض نے نفوسِ فلکیہ اور ارواحِ سیارات سے کنکشن کیا اور عجائباتِ افلاک پر مطلع ہوئے۔ بعض نے ارواحِ سفلی و علوی سے جوڑ لگایا اور اپنے نفس میں خودی کی طاقت پیدا کی، بعض نے یہ دیکھ کر کہ ان تمام کائناتی طاقتوں سے کہیں زیادہ طاقتیں خود انسان کے نفس میں موجود ہیں، خود اپنی ہی اندرونی قوتوں، حواسِ خمسہ ظاہرہ اور اس سے اوپر حواسِ خمسہ باطنہ کی طاقتوں کو ریاضتِ نفس کے ذریعہ ایک مرکز پر سمیٹا، مسخر کیا اور اُن سے بلا وسائلِ ظاہری کام لیا۔

غرض ان سب غیر محسوس شعبوں میں تسخیر معنویات کر کے خود اپنی معنویت اس درجہ پر لے آتے تھے کہ وسائل کی محتاجی باقی نہ رہے اور یہ نفس جہاں بھی ہو باکمال ہو، یہ نہ ہو کہ آلات و وسائل کے جہاں میں تو نفس باکمال ہو اور اُس سے الگ ہو کر بے ہنر ہو جائے، یہ بے نیازی اگر عینِ خلافت نہ تھی تو کم از کم شبہِ خلافت ضرور تھی۔

اسلام نے ان تمام طاقتوں کو مخلوقاتی طاقتیں بتلاتے ہوئے انسان کو خدا کی لطیف اور لامحدود طاقتوں سے مستفید ہونے کی طرف متوجہ کیا اور ارضیات، فلکیات، نفسیات یعنی تمام سفلیات و علویات سے گزار کر الہیات کی لامحدود وسعتوں میں پہنچا دیا جو تمام روحانی اور مادی طاقتوں کا

سرچشمہ ہیں، مگر اس طاقت سے استفادہ کا راستہ اتباعِ انبیاء بتلایا، کیونکہ یہ کوئی کرتبی راستہ نہ تھا کہ فنی طور پر اسے سیکھ کر مشق بہم پہنچائی جائے اور اُس کے شعبے اور کرتب دکھائے جائیں، بلکہ ایک ارتقائی اور استکمالی راستہ تھا جس سے سعادتِ انسانی کی تکمیل پیش نظر تھی۔ جو تخلیقِ انسانی کی اصلی غرض و غایت اور نمائندگیِ الہی کی حقیقی رُوح ہے تاکہ اس الہی طاقت سے استفادہ کر کے انسانی طاقت علماً و عملاً حد کمال پر پہنچ جائے اور نتیجتاً انسان کا استغناء اور وسائلِ ظاہری سے اس کی بے نیازی بھی حد کمال پر آجائے اور اس طرح اُس میں خلافتِ الہی اپنی حقیقت کے ساتھ جلوہ گر ہو۔

لیکن آج کی مادہ پرست قوموں کی تمام تر کاوش حسی مادوں کی تسخیر اور اُن کی حسی خاصیتوں کو آلات کے ذریعہ اُبھار اُبھار کر چند مادی منافع کے حصول میں محدود ہو چکی ہے، اُن کی طرف سے روحانیت اور معنویت رہے یا جائے سب برابر ہے۔ وہ مشینری و آلات کے ذریعہ مادوں کے جگر میں گھس کر فناء فی المادہ ہو چکی ہیں۔ گویا سائنس کی راہوں سے انسان اپنی معنوی قوتوں کا ذخیرہ لوہے، لکڑی اور پیتل کو سونپ کر خود خالی ہاتھ ہو بیٹھا ہے۔ اگر یہ سامان فراہم ہے تو وہ با کمال ہے ورنہ بے کمال۔ پہلی صورت میں انسان با کمال بنتا تھا اور اس دوسری صورت میں انسان کو آلہ کار بنا کر لوہا، لکڑی اور برق و بخار وغیرہ اپنا کمال ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ ان اسباب کے نہ ہونے کی صورت میں انسان بے ہنر اور عاجز بن جاتا ہے۔

یہ انسانیت کی انتہائی پستی ہے کہ اُس نے اپنی جوہری طاقتیں کلیتہً لوہے اور پیتل کے سپرد کر دیں اور خود اُن کا در یوزہ گر بن گیا اور پہلے لوگوں کا یہ اعلیٰ ترین عروج تھا کہ وہ اس لوہے پیتل کی طاقتیں اُن سے چھین کر خود اپنے نفس کو قوی، مضبوط اور با کمال بنا لیتے اور ان اشیاء کو صرف ایک حیلہ کی حیثیت سے اختیار کئے رہتے تھے، نظر اُن کی مسببِ الاسباب پر ہوتی تھی، اسی لئے جن میں یہ غناء حد کمال کو پہنچ جاتا تھا وہ عملاً بھی ان وسائل کے بغیر اپنے کمال کا اظہار کر سکتے تھے۔

پس آج کا انسان ارضیات اور فلکیات کی تو کیا، عنصریات کی ارواح و نفوس حتیٰ کہ خود اپنی نفسیات کو بھی اپنے اندر جذب نہ کر سکا۔ وہ آ کر گرا تو جسمانیات اور وہ بھی فلکی نہیں سفلی اور سفلیات میں بھی محض مادیات اور حسیات، اور وہ بھی بہ محتاجگیِ آلات و وسائل میں آ کر گرا جس سے اُس کی

دریوزہ گری اور محتاجی یا پابنگلی اور زیادہ بڑھ گئی اور وہ شرفِ انسانیت جو غناء و بے نیازی سے پیدا ہوتا خاک میں مل گیا، جو بلاشبہ انسانیت کی حد سے گذری ہوئی پستی اور در ماندگی ہے، مگر طرہ اُس پر یہ ہے کہ اس ذلت و پستی پر رب العزت کی خلافت کا دعویٰ اتنا کہ زمین و آسمان ایک کر دیا گیا ہے۔

پس جاتو رہی ہے انسانیت حُضیفِ ذلت کی طرف اور بر خود غلط زعم کیا جا رہا ہے اُس کے اوجِ رفعت پر پہنچ جانے کا اور نہ صرف رفعت و عزت ہی کا بلکہ اللہ کے واحد نمائندہ اور خلیفہ بن جانے کا

وَقَالَ اللَّهُ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ۝

پس اگر خلافتِ الہی سے شبہ اور اقرب کچھ طرزِ عمل تھا تو اُن پچھلوں کا تو تھا، جو معنوی اور نفسانی کمال پیدا کر کے طلسمات و غیرہ کی صورت میں نفس کو ظواہر سے بے نیاز کر لیتے تھے، گو اُن میں بعض مبطل تھے اور بعض محق، یعنی روحانیت والے کمالِ استغناء پیدا کر کے حقیقی خلافت کے مقام پر آ جاتے تھے اور یہ نفس یا آفاق کی مخفی طاقتوں کے تسخیر کنندے خلافت کی شبیہ اختیار کر کے خلفاء کے مشابہ بن جاتے تھے، لیکن آج کے مادہ پرست طبقے خالص حسیات کے خوگر بن کر اور مادیات کے محتاج محض ہو کر نہ صرف خلافت اور شبہِ خلافت ہی سے بعید ہیں بلکہ خلافت کی صورت و حقیقت دونوں ہی کے لئے مخرب ثابت ہو رہے ہیں کیونکہ ان کے یہاں خلافت کی اولین خشت غناء و استغناء ہی ندارد ہے تا بہ عمارتِ خلافت چہ رسد؟

اس کا یہ مطلب نہیں کہ احوال یا استغنائے وسائل پر اعتقاد کے بغیر ان مادی اسباب کے طبعی خواص و آثار ظاہر ہی نہ ہوں گے بلکہ یہ ہے کہ خلافت کا تحقق نہ ہوگا۔ آج اور آج سے پہلے دُنیا کی بہت سی مادہ پرست اقوام سے ان اعتقادات و احوال کے بغیر بھی مافوق العادت صنایعوں اور مادی اختراعات کا ظہور ہوا اور آج بھی بہت سی مادی قو میں ان وسائل سے بلا اعتقادِ تاثیر الہی تمدن کے حیرت ناک کرشمے دکھلا رہی ہیں جس سے سطحی طور پر اُن کے خلفائے الہی اور ایجاد و اختراع میں نائبِ خداوندی ہونے کا شبہ ہونے لگتا ہے، لیکن یہ خلافت نہیں صورتِ خلافت کی ایک ظلمانی پرچھائیں ہے جس میں نہ صرف یہ کہ خلافت کی روح (غناء و توکل) موجود نہیں بلکہ اُسکی ضد موجود ہے۔

پس طبعی خواص و آثار کا تحقق یہاں ضرور موجود ہے، مگر منصبِ خلافت اُس کے آس پاس بھی

نہیں صرف استدراجاً یہ ماڈی کرشمے اُن کے ہاتھوں نمایاں کئے جا رہے ہیں نہ کہ کسی مقبولیت کی بناء پر جو روح خلافت ہے۔ پس جیسے کھانے پینے میں ذائقہ نیت پر موقوف نہیں مگر اجر و ثواب نیت پر موقوف ہے، ایسے ہی ماڈیات کے طبعی آثار و خواص کا ظہور غنائے اسباب کے عقیدے یا حال پر موقوف نہیں لیکن خلافت کا منصب اور خدا کا مقبول نائب ہونا بلاشبہ اس غناء و توکل کی شان پر معلق ہے۔

پس جو قومیں رات دن لوہے، لکڑی، اینٹ، پتھر اور عام ماڈی وسائل کی محتاجگی اور غلامی میں نہ صرف بسر ہی کر رہی ہیں بلکہ ان ماڈیات کی بندشوں نے اُن کے خیال تک کو اپنا اسیر اور قیدی بنا لیا ہے جس سے وہ روحانیت سے بیگانہ اور منقطع ہیں، نہ وہ غناء و توکل سے عقیدہ سرفراز ہیں نہ حالاً، تو انہیں خلافت الہی سے کیا تعلق، کیونکہ خلافت الہی کی تو خشت اول ہی ان وسائل سے غناء ہے حالاً ہو یا اعتقاداً۔ خلیفہ الہی ہتھوڑہ و آ رہ اور بسولہ و نہان سے نہیں بن سکتا، بلکہ علم و اخلاق اور صنعت کاری میں غناء و توکل کے درجات طے کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر علم ”بے کتاب و بے معید و اوستا“ کا مصداق بن کر علم لدنی بن جائے، اخلاق تخلّق باخلاق اللہ کا مصداق ہو کر خلق حسن ہو جائیں اور قول ”گفتہ اُو گفتہ اللہ بود“ کا مصداق ہو کر القاء و الہام اور فراست بن جائے اور فعل ”وَمَا رَمِيتْ اِذْ رَمِيتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمٰی“ کا مصداق بن کر فعل صدق ہو جائے، گویا اُس کا کہا ہوا اور کیا ہوا اس کا نہ ہو بلکہ اُس کے خدا کا کہا ہوا اور کیا ہوا ہو، اور وہ حقیقی معنی میں قولاً و فعلاً نمائندہ حق ہو جائے تو خلافت کامل ہوگی ورنہ حسبِ نقص درجات ناقص رہ جائے گی۔

اب جن اقوام میں خلافت کی یہ بنیاد ہی ندارد ہو، نہ عقیدہ موجود ہو نہ حالاً تو اُن پر منصب خلافت کو چسپاں کر کے انہیں خلفائے الہی یا عملی مومن کہنا اور اُن کے مقابلہ میں مسلم اقوام کو جو کم از کم عقیدہ ان ماڈی اسباب کو باوجود استعمال کرنے کے کوئی اہمیت نہیں دیتیں بلکہ صرف مسبب الاسباب ہی کو موثر حقیقی مانتی ہیں، عملی کافر اور لفظی مومن کہنا کہاں کا انصاف اور حق پسندی ہے؟ اگرچہ وہ محکوم ہی کیوں نہ ہوں۔

وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ اَعْجَبَكُمْ۔ (سورہ بقرہ: ۲۲۱)

”اور یقیناً مومن بندہ بہتر ہے مشرک سے اگرچہ یہ تم کو اچھا نہ معلوم ہو۔“

مگر یہ غنائے حقیقی جو ان تینوں خلافتوں علمی، اخلاقی اور صنعتی و افعالی کی روح ہے، اُسی وقت نصیب ہو سکتا ہے جب اللہ کے علمی قرآن یعنی کتاب اللہ سے تو علم حاصل کیا جائے اور اُس کے استدلالی اور برہانی قرآن یعنی کائنات اللہ کی محسوس مثالوں سے اُس کی معنویات کو سمجھا جائے اور اُس کے اخلاقی اور تعمیلی قرآن یعنی رسول اللہ کے اسوۂ حسنہ بالقرآن کا ڈھنگ سیکھا جائے اور عملی دستور زندگی بنا کر زندگی کے ہر گوشہ میں جذبہ اتباع سنت کے ساتھ اُس کی پیروی کی جائے۔

پس کتابی قرآن حق کا راستہ دکھائے گا، کائناتی قرآن اس راستہ کو فہم کی گہرائیوں میں اُتارے گا اور اللہ کا عملی قرآن یعنی رسول برحق اپنے عملی اسووں سے اُس پر عمل کرائے گا، جس سے نفس میں ملکاتِ خلافت راسخ ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ جب علم کتاب اور دلائل علم کتاب سے مقصود اثبات مدعا ہے اور مدعا سے مقصود اُس پر عمل پیرائی ہے اور عمل کا نمونہ رسول کی ذات ہے تو تینوں قرآنوں کا حقیقی مقصد اسوۂ رسول پر چلنا نکل آتا ہے جس سے صاف واضح ہے کہ اس علمی قرآن کا عملی پہلو یہ کائنات نہیں کیونکہ وہ تو صرف تمثیلی اور برہانی قرآن ہے بلکہ عملی قرآن ذاتِ محمدیؐ ہے جس نے قرآنی ہدایات کو براہِ راست صاحبِ قرآن (حق تعالیٰ) سے سمجھ کر اُس پر عمل کرنا سیکھا اور اُسے کر کے دکھایا اور ہر ہدایت قرآنی کا عملی خاکہ اور نمونہ اُمت کے سامنے پیش کر دیا۔ اس لئے اس عملی قرآن کے نقش قدم کی پیروی ہی فی الحقیقت قرآنی ترقی، ایمان داری اور خلافتِ الہی ہوگی۔

پس قرآن کا اصل مقصد اتباع سنت اور اقتداء اسوۂ حسنہ نکل آتا ہے جس کے لئے یہ ساری کائنات ایک وسیلہ محض رہ جاتی ہے، نہ یہ کہ اس عملی قرآن (ذاتِ نبویؐ) کے نمونہ عمل سے تو قطع نظر کر لی جائے اور علمی قرآن (یعنی کتاب اللہ کی محض تعبیرات کو لے کر اپنے مقاصد کی بلاغت بیانی کا آلہ کار بنا لیا جائے کہ تعبیرات قرآن کی ہوں اور ذہنی منصوبے اپنے ہوں، جن کو اس کی بلاغت بیانی کے پردوں میں چھپا کر پیش کر دیا جائے اور اس اسلوب پر قرآنی مقصد مادہ کی توڑ پھوڑ اور مادی تصرفات ٹھہرا کر اس کا نام عمل بالقرآن رکھ لیا جائے، اگر یہی عمل بالقرآن ہے تو اس سے زیادہ گھائے کا سودا دوسرا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اس مادی صنعت گری کو قرآنی عمل کہہ کر جب صرف مادہ کی توڑ پھوڑ ہی میں عمر عزیز گنوا دی جائے گی تو یہ مادہ اور مادی لذات تو یوں نہ

رہیں گی کہ وہ ختم عمر پر ختم ہو جائیں گی اور اُخروی لذات یوں نہ ہوں گی کہ انہیں مقصود بنا کر دنیا میں ان کی تحصیل و تکمیل کا ارادہ ہی نہیں کیا گیا تھا، تو یہ صحیح معنی میں خسر الدنیا والآخرة کا مصداق ہو جائے گا۔ جس کا خلاصہ دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ یہ توڑ پھوڑ کنندہ بندہ سائنس یا عبدالاسباب خلیفہ الہی تو یوں نہ بنا کہ بندگی اسباب کے ساتھ یہ مادی تصرفات بلا روحانیت اور بلا غنائے نفس خلافت نہیں، خلافت کا لاشہ ہیں جس کی کوئی قدر و قیمت نہیں، اور آخرت میں خلیفہ یوں نہ ثابت ہوا کہ بنائے خلافت یعنی مستغنیانہ علم، غنیانہ اخلاق اور بے نیازانہ کسب و عمل کو اُس نے مقصدِ قرآن ہی نہیں سمجھا کہ اُسے اختیار کرتا، اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ یہ نفسِ ناکارہ علم و معرفتِ الہی سے کورارہ کر جہانِ مابعد میں اس طرح پہنچے گا کہ نہ تو وہ اللہ ہی کا خلیفہ اور نمائندہ ہو، کیونکہ مادی وسائل سے بے نیازی اُس میں قائم ہی نہیں ہوئی تھی، اور نہ وہ اپنا ہی نمائندہ ہوگا کیونکہ وہاں اس کو رے اور عاری نفس کی وہ خودی اور خودداری قائم نہ رہے گی جو دنیا میں ان فانی وسائلِ برق و بخار، انجن، مشین اور لوہے لکڑی کے بل بوتے پر قائم تھی، تو صحیح معنی میں یہ نفسِ خسرانِ دنیا اور حرمانِ آخرت کا مورد ہو کر رہ جائے گا اور اس طرح یہ نام نہاد خلافت، خلافت نہیں حماقت ثابت ہوگی، اگر معاذ اللہ عمل بالقرآن کا نتیجہ یہ حرمان و خسرانِ دارین ہے تو قرآن کو دنیا میں آنے اور اچھی خاصی مخلوق کو جو قیصر و کسریٰ کے زیر سرپرستی خلیفہ الہی بنی ہوئی تھی، دارین کے حرمان و خسران میں مبتلا کرنے کی آخر کیا ضرورت پیش آئی تھی؟

رہانی نفسہ صنعت و حرفت اور مادی تصرفات کا سوال، سونہ قرآن اس کا مخالف ہے نہ دین نے اُس سے ممانعت کی ہے اور نہ کوئی عقلمند اس کے خلاف آواز اُٹھا سکتا ہے۔ دنیا میں رہ کر دنیوی ضروریات سے روک دیا جانا عقل و نقل دونوں کے خلاف ہے۔ مگر

کارِ دنیا کن و اندیشہٗ عقبیٰ مگزار تابہٗ عقبیٰ نرسی دامنِ دنیا مگزار

یعنی یہ ضروری ہے کہ یہ صنائع اور مکاسبِ اصولِ قرآنی کی رُو سے دارین میں کار آمد اور موجبِ فلاح تب ہی ہو سکتے ہیں جب کہ وہ خود مقصود نہ ہوں بلکہ کسی اونچے نصب العین کے وسیلہ کی حیثیت سے استعمال میں آئیں، جن میں نہ غلو ہو اور نہ مبالغہ اور نہ اُن کے ساتھ مقاصد کا سا

غیر معمولی شغف اور دلچسپی ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ اونچا نصب العین وہی خلافت ہے جس کا حاصل اعلائے کلمۃ اللہ ہے اور جس کا طریقہ خدائی علم سے آراستہ ہونا، خدائی اخلاق سے متخلّق ہونا اور خدائی رنگِ صنعت گری سے رنگین ہونا ہے، اور ان سب کی بنیاد وہی غناء عن الوسائل ہے نہ کہ عشقِ وسائل۔ اس لئے یہ مادی وسائل اور مادی تصرفات خود خلافت نہیں بلکہ خلافت کے ادنیٰ ترین وسائل ثابت ہوتے ہیں اور کسی طرح جائز نہیں ٹھہرتا کہ انہیں مقصودِ اصلی سمجھنے یا ان کے ساتھ مقصود کا سا برتاؤ کرنے اور ان میں ڈوب جانے کو عین ایمانداری یا خلافتِ خداوندی اور ایمان و تقویٰ پکارا جانے لگے، کیونکہ ایسا کرنا دین کا حلیہ بگاڑنا اور اُسے ادھیڑ کر از خود بُننا اور وہ بھی سونے کے تار کے بجائے زنگ آلود سیاہ لوہے کے تار سے بُننا ہے جو نہ خوشنما ہے نہ بقا پذیر ہے اور نہ مقبول ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دین، صنعت و حرفت اور تسخیرِ عالم میں کمال حاصل کرنے یا اُس پر قابو پالینے کا تو مخالف نہیں، مگر اُس کے نزدیک عام طبعی ضروریاتِ زندگی کے معمولی کسب و اکتساب کو چھوڑ کر ایجاد و اختراع اور تسخیرِ کائنات کا مطلوب طریقہ مادی تصرف نہیں بلکہ روحانی تصرف ہے۔ عالم کو مادی قوت سے زیر کرنا نہیں بلکہ روحانی قوت سے قابو میں لانا ہے جو اسباب و وسائلِ مادیہ سے بے نیاز طریقہ ہے۔ ظاہر ہے کہ روحانی تصرفات کا راستہ عقل و استدلال سے طے نہیں ہوتا بلکہ عشقِ الہی اور اتباعِ نبویؐ کے شغف سے طے ہوتا ہے، اور یہ اُسی وقت ممکن ہے کہ مادی اسباب میں غلو اور مبالغہ سے طبیعت کو روکنے کی خو پیدا کر لی جائے۔ یہ راستہ مضبوط بھی ہے اور دوامی بھی ہے، جو دنیا سے لے کر آخرت تک قائم رہتا ہے اور اُس پر مسافت ہر وقت اور ہر عالم میں ممکن رہتی ہے، گویا آخرت بھی بنتی ہے اور دنیا بھی ہاتھ سے نہیں جاتی، بخلاف مادیتِ محضہ اور وسائلی تصرفات کے کہ یہ راستہ جوہری راستہ بھی نہیں جو صرف انسان کی اندرونی طاقت سے طے ہو اور بلحاظ نتیجہ یقینی اور قطعی بھی نہیں کہ اُس پر ثمرات کا مرتب ہونا لازمی ہو۔ پھر ہر ایک کے لئے عام بھی نہیں کہ سب کو یہ وسائل میسر ہی آجائیں، اور ساتھ ہی پائیدار بھی نہیں کیونکہ آخرت کی پہلی ہی منزل پر یہ تمام وسائل اور تصرفات بے کار ثابت ہوتے ہیں جس سے دنیا تو ختم ہو جاتی ہے اور آخرت بنتی نہیں۔

پس پہلا راستہ تو فی الدُّنْیَا حَسَنَةٌ وَفِی الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ کا مصداق ہے اور دوسرا راستہ

خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ کا مصداق ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اسلام صنعت گری کی قوت پیدا کرنے اور اُسے ظہور میں لانے کا مخالف نہیں بلکہ داعی ہے، مگر اپنے ہی راستہ سے۔ وہ چاہتا ہے کہ خلیفہ الہی حقائقِ کائنات پر مطلع ہو اور اُن کا گہرا مطالعہ بھی کرے مگر محض پیشانی کی نہیں، بلکہ پیش آنی کی آنکھ سے، وہ ان میں تصرفات بھی کرے مگر خارجی وسائل کا محتاج ہو کر نہیں بلکہ خود اپنی اندرونی طاقت کے بل بوتہ پر، پس خارجی وسائل کی محتاجگی سے مادہ کی توڑ پھوڑ خلافت نہیں، بلکہ خلافت کی ظلماتی پر چھائیں ہے جو ہمیشہ اصل کے خلاف چلتی ہے۔

لیکن پھر بھی جو لوگ اس واقعی حقیقت کے برخلاف کائنات میں محض مادی تصرفات اور مادی توڑ پھوڑ میں مبالغہ اور غلو ہی کو سب کچھ جانتے ہیں اور اسی کو ایمان داری اور خلافتِ کبریٰ سمجھ رہے ہیں اُن کی غلطی کا منشاء وہی صحیفہ کائنات کو قرآن کا عملی پہلو سمجھ کر اُسے عملی قرآن کا لقب دے دینا اور اُسی سے عملی نمونے اخذ کرنا ہے۔ درآںحالیکہ واضح ہو چکا ہے کہ یہ صحیفہ کائنات عملی قرآن نہیں جس سے عمل کے نمونے لئے جائیں بلکہ صرف تمثیلی اور برہانی قرآن ہے جس سے نظریاتِ قرآنی کے اثبات کے لئے دلائل نظر و فکر کے نمونے لے کر نظر کو مصنوع سے صانع تک پہنچانا ہے، وہ خود انسان کے لئے عمل نہیں کہ اُس کے مادوں کی توڑ پھوڑ کو مقصدِ حیات سمجھ کر رات دن اُسی کے جوڑ توڑ سے اُسی کی مادی گہرائیوں میں غرق ہو جانا اور دُخان و بخار اور برق و غاز وغیرہ کے نئے نئے نمونوں کو قابو میں لا کر دنیا پر اُنہیں آزمانا ہے، جس کا نتیجہ خود کو اور ساری دنیا کو برباد کرتے رہنا ہے۔

پس عملی قرآن جس سے قرآن کے تقاضا کردہ عملی نمونے اور اُسوے اخذ کئے جائیں، کائنات نہیں بلکہ پیغمبر کی ذات ہے۔ کائنات دعوائے قرآنی کے لئے صرف حسی دلائل کا مجموعہ ہے نہ کہ اُن دعاوی کا تقاضا کردہ عمل۔ پس اسوہ اور نمونہ صرف اُسی ذاتِ بابرکات سے حاصل کیا جائے گا اور ظاہر ہے کہ ذاتِ نبوی کے اس اسوہ حسنہ اور نمونہ عمل کی روح مادی شغف نہیں بلکہ وہی علم الہی، غنائے کامل، وسائلِ مادی سے بے نیازی اور اُن پر روحانی تسخیر و تصرف سے قابو پانا ہے جو آپ کے ہر شعبہ زندگی سے نمایاں ہے۔ پس آپ کے یہاں اسبابِ معاش کی فراہمی ضرور ہے مگر اجمالِ طلب اور توکل کے ساتھ، جہاد میں ہتھیار ضرور ہاتھ میں ہے مگر ہتھیار کی قوت سے زیادہ قوتِ یقین

اور انابت الی اللہ کی طاقت آگے آگے ہے۔ نظم ملت کا سامان بھی ہے مگر ان تشکیلات اور وسائل عامہ کے راستہ سے نہیں بلکہ ایمان باللہ اور عمل صالح کے راستہ سے۔

ظاہر ہے کہ اس فرق کے بعد ”دوقرآن“ کا نظریہ باقی نہیں رہتا بلکہ جیسا کہ سابق میں عرض کیا جا چکا ہے اگر نظریہ بنتا ہے تو ”تین قرآن“ کا بنتا ہے کہ ایک اللہ کا علمی قرآن ہے جو اوراق میں مرقوم ہے یعنی کتاب اللہ۔ ایک اس کا برہانی اور تمثیلی قرآن ہے جو اوراق عناصر و موالید میں مکتوم ہے یعنی کائنات اللہ (جسے غلطی سے عملی قرآن باور کر دیا گیا ہے) اور ایک اللہ کا عملی قرآن ہے جو ذات محمدی میں معصوم ہے یعنی رسول اللہ (جسے کلیتہً نظر انداز کر دیا گیا ہے) نظریہ کے بدل جانے سے قدرتا مسائل کا رخ بھی بدل گیا۔ یعنی عملی قرآن ذات ثابت ہو جانے کے بعد اب یہ مسائل قائم نہیں رہ سکتے کہ قرآن کی رو سے مسلمان کی اصلی ترقی کا میدان ہواؤں میں اڑنا، بادلوں میں گھس جانا، زمینی مسافتیں برق و باد سے لمحوں میں طے کر لینا، لاسلکی سے مشرق و مغرب کی خبروں کو ایک کر دینا، ایکسرے وغیرہ سے بدن کے چھپے ہوئے امراض کا سراغ لگا لینا، دل کی دھڑکنوں کے اسباب و علل پر بذریعہ آلات مطلع ہو جانا اور رحم مادر کے مکنونات کو باہر لے آنا یا پھر ان اسباب کی مفرطانہ تجارت سے رسمی جاہ و جلال اور کروفر پیدا کر لینا یا ان میں کے مہلک آلات سے دنیا پر استبداد اور اقوام دنیا پر استعباد (غلام سازی) مسلط کر دینا وغیرہ وغیرہ ہے، بلکہ اب ہم انسانی ترقی کو صحیفہ کائنات میں ڈھونڈنے کے بجائے ذات نبویؐ کے اسووں میں تلاش کریں گے تو وہاں اس نمائشی خلافت یا تخریبی خلافت کے نمونوں کے بجائے تعمیری خلافت اور عمل بالقرآن کے نمونے ملیں گے، جن کی غرض علم الہی، معرفت ذات و صفات، عظمت شرائع، اخلاق ربانی، غناء و ایثار، خدمت خلق اللہ اور خلق الہی کو مادیات کے دلدل سے نکال کر روحانیت کے میدان میں پہنچانا اور نفسانی عیش سے روحانی لذات کی طرف منتقل کرنا نمایاں ہوگا۔ وہاں فضاء میں اڑنے کے بجائے روحانی فضاؤں میں عروج کرنا، مشرق و مغرب کو ایک کر دینے کے بجائے الہیاتی علوم سے عرش و فرش کو ایک کر دینا اور فرش زمین کو عرش بریں کی الہی خبروں سے منور بنا دینا، بدن کے امراض کے بجائے قلوب و نفوس کے چھپے ہوئے مکائد اور روگ کھول دینا، جن کی اصلاح سے بدن بھی صالح بن جائے، دل کی حسی دھڑکنوں پر مطلع

ہونے کے بجائے لطیفہٴ قلب کی کھٹک اور پراگندگیوں پر مطلع ہو کر سکونِ قلب کا سامان مہیا کرنا جس سے یہ صنوبری مضغہٴ گوشت بھی ساکن ہو جائے، رحمِ مادر کے مکنونات کھولنے کے بجائے ارواح و انفس کے مخفی اسرار کھولنا، نمائشی کروفر کے بجائے تواضعِ للہ، فروتنی اور مساوات کے جذبات اُبھارنا، مہلک آلات سے مخلوقِ خدا کو بے دردانہ انداز سے تباہ کرنے کے بجائے رحمتِ عامہ اور عالمی امن و سکون کے دروازے کھول دینا اور عالمگیر اخلاقِ کاملہ سے دیانت و امانت، محبت و ہمدردی، ایثار و احسان کے جذبات پیدا کر دینا، معاصی کو رسمی انداز سے روکنے سے زیادہ دلوں میں معاصی سے نفرت بٹھلا دینا اور انفس میں نفس و شیطان کی حکومت کے بجائے عقل و شرع کی حکومت قائم کر دینا وغیرہ واضح ہوگا۔ جو حقیقتاً خلافتِ الہی کا تقاضا کردہ عمل اور اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ کا سچا مصداق ہے۔ جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دنیا کو سنوارنے کا طریقہ اچھی چیزیں بنانا نہیں بلکہ اچھے آدمی تیار کرنا ہے۔ خلافت کے معنی فیکٹریاں قائم کر کے بازاروں کو تجارتی سامانوں سے بھر دینا نہیں بلکہ دل و دماغ کی زنگ آلود فیکٹریوں کو صاف کر کے اُن پر پاکیزہ افکار، پاکیزہ عقائد اور پارسائی کے اعمال ڈھال کر نکالنا ہے جس سے انسانیت نشو و نما پائے اور بہیمیت اور درندگی کو فروغ پانے کا موقع نہ ملے۔

اس فرق کے بعد عالم کے ہیرو اور خلفائے الہی ملحدانِ یورپ یا ملحدانِ ماضی، فرعون، ہامان، نمرود اور شدّاد یا قیصر و کسریٰ ثابت نہ ہوں گے، جنہوں نے مادی سائنس کے شاہ کاروں سے دنیا کو معمور کیا، بلکہ اس اسوۂ محمدی کی روشنی میں صدیق و فاروق، علی و عثمان، خالد و ابو عبیدہ رضی اللہ عنہم اور اوپر چل کر حضرت موسیٰ و عیسیٰ، حضرت نوح و ابراہیم علیہم السلام اور تمام انبیائے سابقین اور تمام صلحائے عالم ثابت ہوں گے، جنہوں نے صفحاتِ کائنات کا گہرا مطالعہ کر کے ان مادی شاہ کاروں کو مٹانے میں اپنی پوری قوت صرف فرمائی۔ روحانیات کو اُجاگر کر کے مادیت کو سرنگوں کیا اور مادی وسائل کی محتاجگی سے مخلوق کو نکال کر روحانیت کی آزاد فضا میں پہنچایا۔ تا آنکہ مادی زندگی کے سکون و لذت سے بھی محروم نہ رہے اور روحانی زندگی تو اُن ہی کا حقیقی حصہ تھی۔

رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگوں میں وہی مادی وسائل لاتے تھے جو دشمن لے کر آتا

تھا، سو یہ نہ کوئی عقلی نظریہ ہے نہ تاریخی، کبھی تشدد کا مقابلہ عدم تشدد سے ہوتا ہے جیسے مکہ کی زندگی میں ہوا۔ اور آج بہت سی اقوام نے اس اصول پر طاقت ور دشمن سے نجات حاصل کر لی اور حرب و ضرب کا مقابلہ صبر اور مقاومت مجہول سے کیا اور فتح پالی۔ جس سے واضح ہے کہ اسلحہ کے مقابلہ میں کبھی اخلاقی قوت اسلحہ سے بھی زیادہ کام دیتی ہے۔ اس سے بھی اوپر کا مقام روحانی قوت ہے یعنی تعلق مع اللہ اور رابطہ عبد و معبود جو ہر قوت سے بڑھ کر ہے۔ اگر اسلحہ اور سامان جنگ کی قلت کے ساتھ روحانیت، قوت یقین، توکل، صبر و استقامت اور موت شہادت کی محبت کا جوش ہو اور انسان اللہ کا سپاہی بن کر میدان میں آجائے تو اس کے سامنے بڑے بڑے سامانوں والی فوجیں نہیں ٹھہر سکتیں سلف کی جنگیں اسی عنوان کی تھیں۔ وہاں نہ اس کی پرواہ کی جاتی تھی کہ پہلے فوج کی تعداد دشمن کی فوج کے برابر کر لیں، نہ اس کی کہ سامان دشمن کے جیسے سامان کے برابر ہو جائے، نہ اس کی کہ پہلے مال و دولت کم از کم دشمن کے اموال کے مساوی ہو جائے۔ تعداد کے بارے میں تو اُن کے سامنے ہدایت ربانی تھی:

كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً مِّبِإِذْنِ اللَّهِ، وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ۝ (سورہ

بقرہ: ۲۴۹) اور اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ الْخ. (سورہ انفال: ۶۵)

جس میں تعداد کی قلت کا تذکر صبر و استقامت سے کیا گیا ہے نہ کہ تعداد برابر ہو جانے کے انتظار میں اصل مقصد سے روکا گیا ہے۔

مصارف جنگ کی قلت و کثرت کے بارے میں اُن کے پیش نظر صاحب شریعت کا یہ فرمان

رہتا تھا:

اِنَّكُمْ لَنْ تَسْعَوْهُمْ بِاَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ تَسْعَوْهُمْ بِاَخْلَاقِكُمْ.

”تم دنیا کی اقوام پر اپنے مال و دولت (یعنی وسائل مادی) سے غلبہ نہیں پاسکتے بلکہ اپنے اخلاق

(یعنی وسائل روحانیہ) سے غالب آسکتے ہو۔“

سامان رسد کے بارے میں اُن کے پیش نظر یہ منظر تھا کہ حضور سرِ درِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ احزاب میں خندق کھود رہے ہیں اور فاقوں کی کثرت سے بدن کو سہارا دینے کے لئے پیٹ سے پتھر بندھے ہوئے ہیں، جب کہ دشمنوں کے پاس سامان رسد کی کوئی کمی نہ تھی۔

پس یہ نظریہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنگوں میں وہی سامان اور ویسے ہی اسلحہ لے کر تشریف لاتے تھے جیسے دشمنوں کے ہوتے تھے، نہ عقلی ہے نہ تاریخی۔ ہر قوم اپنے مزاج کے مطابق سامان کرتی ہے، مسلم قوم کا اصلی مزاج سامانوں پر توکل نہیں بلکہ اللہ پر بھروسہ اور اپنی عبدیت کے پیش نظریا نفس کو فی الجملہ تسلی دینے کے لئے کسی حد تک وسائل کا اختیار کر لینا ہے۔ یہی ان کی تاریخ ہے اور یہی اُن کا مزاج۔ دوسری اقوام کے مزاجوں کی رعایت میں غرق ہو جانے یا مرعوبیت کے ساتھ اقوام کی نقالی کرنے یا آج کی متمدن اقوام کی مادی ترقی کو اُسوہ اور نمونہ بنا کر اُس کے معیار پر اپنے آپ کو جانچنے سے یہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی، اگر ہم اپنے اصلی مزاج پر آجائیں اور ان جدید رجحانات اور جدید تقاضوں کے پورا کرنے کے زبان زد عنوانات کو ترک کر کے اپنے ہی اصلی رجحانات اور بنیادی تقاضوں کو پورا کرنے لگیں تو یہ ذہنی کشمکش ختم ہو جائے جس نے آج پریشانی میں ڈال رکھا ہے۔ مقصد سلف کا مذاق پیدا کرنا اور اُسی مذاق پر ظاہری سامان اور مادی وسائل کا مہیا کرنا ہے، کیونکہ اس کے بغیر صحیح نتائج پیدا ہونے کی صورت نہیں ہے۔

ان تصریحات کے بعد ہمارے نزدیک مادیات سے ملا کی جہالت مضر نہیں رہتی البتہ روحانیت اور اسلامی مذاق سے مخالف ملا کی جہالت مہلک ثابت ہوتی ہے، کیونکہ ملا تو روحانیت کا عارف بن کر مادیات کے نشیب و فراز سے بھی نا بلد نہیں رہتا، لیکن بے بصیرت ملا سائنس کی ناتمام معلومات پر بھروسہ اور ناز کر کے حقائقِ الہیہ سے یکسر غافل رہ جاتا ہے، یعنی اطاعت کی راہ سے ملا تو عارفِ اسرار ہو جاتا ہے اور استکبار کی راہ سے مخالف ملا اپنا فطری سرمایہ بھی کھو بیٹھتا ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔ مگر ملا سے میری مراد کُھ ملا اور بے بصیرت کُھ حجت لوگ نہیں بلکہ وہ عارف و بالبصیرت ملا ہے جس کی نگاہوں میں حقائقِ الہیہ سمائی ہوئی ہوں اور اس لئے برق و بخار، گیس و دخان وغیرہ جیسی حقائقِ مادیہ اُسے لہو و لعب نظر آتی ہوں۔

اس سے میرا مقصد مسلمان کے حق میں سائنس اور فلسفہ کے میدان کو تنگ کرنا یا قوت و شوکت کے مادی وسائل سے کلیتہً محروم بنانا نہیں بلکہ اُن کی حدود بتلانا ہے کہ وہ وسائل محض ہیں مقاصد نہیں۔ تحفظِ خلافت کے وسائل میں سے ادنیٰ درجہ کے وسائل ہیں خود خلافت نہیں، نیز یہ کہ وہ خواہ

کچھ بھی ہوں مگر قرآن کی آیاتِ تکوین کا جن کو اس سلسلہ میں بطورِ ماخذ کے پیش کیا گیا ہے، نہ مدلول ہیں نہ مصداق ہیں اور نہ کوئی تقاضا کردہ عمل ہیں۔ اُن کا ماخذ دوسری آیتیں ہیں جن میں اُن کی نوعیت اور حدود پر کافی ووافی روشنی ڈال دی گئی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح کرنا ہے کہ یہ مادی سامانِ مسلمان کے لئے میدانِ ترقی ہی نہیں کہ اُن میں گھس جانا، اُس کی مدح و ذم، یا ایمانداری وغیر ایمان داری، یا لفظی و معنوی کفر و اسلام کا معیار قرار پائے، مسلمان کے لئے معیارِ مدح و ذم صرف علم و اخلاق، تصرفِ روحانی اور اعلائے کلمۃ اللہ ہے۔ مادی تصرفات بقدر ضرورت رکھے گئے ہیں، فی نفسہ مقصود و معیار نہیں۔

اسی سے حریت و آقائی کا مفہوم بھی اسلامی حیثیت سے متعین ہو جاتا ہے کہ وہ صرف تلوار ہاتھ میں لے لینا نہیں بلکہ قانونِ حق کو نافذ العمل بنانا ہے، پہلے اپنے اوپر، پھر ماحول اور اُس کے پس و پیش پر، اگر کسی قوم نے تلوار اٹھائے بغیر قرآن کو اپنے اور اپنے ماحول پر نافذ کر لیا تو وہ بلاشبہ آقا ہے ورنہ قطعی طور پر غلام ہے، غلامی خواہ نفس کی ہو یا غیر کی۔ پیغمبرِ معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مکہ کی ۱۳ سالہ زندگی میں بھی آقا تھے جب کہ تلوار ہاتھ میں نہ تھی اور مدینہ کی دس سالہ زندگی میں بھی ویسے ہی آقا تھے، جب کہ وسائلِ شوکت اُن کے ہاتھ میں تھے، کتنے ہی انبیاء علیہم السلام کو جہاد و سیاست سرے سے دیئے ہی نہیں گئے، لیکن اوامرِ الہیہ کی تنفیذ میں، خواہ وہ اخلاقی ہی رنگ میں ہو، دونوں کی آقائی اور عند اللہ مقبولیت و عظمت میں کسی کلام کی گنجائش نہیں، جس سے واضح ہے کہ آقائی کی حقیقت کوئی قدرِ مشترک ہے جو تلوار اور بے تلواری دونوں میں بدستور قائم رہتی ہے اور وہ صرف دیانت، انابت اور اشاعت ہے اور جس کا حاصل اللہ کی غلامی ہے کہ اُسی میں آقائی کا راز پنہاں ہے۔

یہی دونوں حالتیں امت پر بھی گذرتی تھیں، امت کے بعض طبقے مکہ کی زندگی میں آگئے جس کا حاصل محض پٹ لینا اور صبر کرنا نہیں بلکہ ماریں کھا کر اعلائے کلمۃ اللہ کرنا اور ترویجِ کلام اللہ کو برابر انجام دیئے جانا ہے جس کو قرآن نے جہادِ کبیر فرمایا ہے، اور بعض مدینہ کی زندگی میں آگئے، جس کا حاصل قوت سے استیصالِ فتنہ کر کے اشاعتِ دین کی راہیں ہموار کرنا اور شعائر اللہ کو اونچا بنانا ہے

تاکہ دینِ حق ہمہ گیر اور غالب ہو جائے جس کو جہادِ صغیر کہا گیا ہے، دونوں زندگیوں کا قدرِ مشترک وہی تین بدین اللہ، اعلائے کلمۃ اللہ، تبلیغِ کلام اللہ اور تربیتِ خلق اللہ نکلتا ہے جو اصل مقصود ہے اور جو حقیقتاً ایمان کے کمال و نقصان، ہدایت و ضلالت، فجور و تقویٰ اور خلافت و عدمِ خلافت کا معیار ہے، جس کی رو سے مسلمانوں کو پرکھا جاسکتا ہے۔

پس **وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ** جیسی آیاتِ کریمہ کے نام پر تیر و تفنگ جمع کر لینا یا تکوین کی آیات سے بے محل استنباط کر کے صنعتی، تجارتی اور عسکری کاروبار پھیلا لینا فی نفسہ خواہ کتنا ہی ضروری ہو مگر خود حریت و آقائی نہیں۔ آقائی قرآن کو نافذ العمل بنادینا ہے جس کے لئے یہ اعدادِ مستطاع ایک وسیلہ اور ذریعہ سے زیادہ نہیں۔ جیسے وضو قرآن کی رو سے فرض و واجب سہی مگر ہے بہر حال محض مفتاحِ صلوٰۃ، بلکہ وہ ضروری بھی اُسی کی وجہ سے ہے، فی نفسہ نہیں۔

پس اگر ایک قوم نے شوکت حاصل کر لی لیکن اُس کی شوکت دین کے حدود و شعائر قائم کرنے سے غافل یا عاجز رہی تو اُسے حریت و آقائی کے دعویٰ یا تصور کا کوئی حق نہیں وہ بدستور غلام ہے۔ دوسروں کی ہو یا اپنے نفس کی اور بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ، زیادہ سے زیادہ دوسرے غلاموں اور اُس میں یہ فرق ہوگا کہ ایک بے تلوار کے غلام ہوں گے اور ایک باتلوار، لیکن نفسِ غلامی میں کوئی فرق نہ ہوگا بلکہ تلوار سمیت غلامی زیادہ ننگ و عار ثابت ہوگی۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم مسلمانوں کے تلوار بدستِ منطقوں کی بے حرمتی یا بے توقیری کے درپے ہیں، معاذ اللہ! ہم اُن کے لئے ہر حالت میں دعاء گو ہیں، لیکن یہ کہے بغیر بھی نہیں رہ سکتے کہ اگر اُن کی یہ شوکت اعلائے کلمۃ اللہ سے ہمکنار نہیں بلکہ اور اُلٹا اعلائے کلمۃ الکفر یا کلمۃ الفسق سے ہم آغوش ہے تو وہ ابھی تک نہ صرف وسائل بے مقصد ہی کے جال میں پھنسے ہوئے ہیں بلکہ خلافِ مقصد تک و تاز کرنے سے اُن کی یہ شوکت بھی کوئی اسلامی شوکت نہیں، اگر ہے تو کسی حد تک محض قومی، اور قوموں کے اشتراک کی وجہ سے خالص قومی بھی نہیں بلکہ ایک نمائشی شوکت ہے۔

پس اس قسم کے منطقے یا تحصیلِ مقصد، آقائی کے تصور میں غلطِ روا اور دعوائے حریت میں غلطِ گو ہیں۔ اسلام میں حریت و آقائی تلوار کا نام نہیں، تنفیذِ عدلِ قرآن کا نام ہے، جب وہ نہیں تو یہ وسائل

اُس کے وسائل بھی نہیں اور اس لئے ایسے منطقے نہ مقصود کے حامل ہوتے ہیں نہ وسائل کے، بلکہ اُن کی نسبت تو شاید وہی لوگ کچھ غنیمت ثابت ہوں گے جو کم از کم اعلائے کلمۃ اللہ، ترویجِ کلام اللہ اور تربیتِ خلق اللہ کے مقصد کو علماً و عملاً سنبھالے ہوئے ہیں اور مابقاء کے لئے جذبہٴ صادق سے قلوب کو خالی بھی نہیں پاتے۔

پس اگر مکہ کی صابرانہ زندگی تبلیغی جہاد کی وجہ سے مجاہدانہ، اور وہ بھی بہ جہادِ کبیر زندگی کہلائی جاسکتی ہے تو ایسے افراد کی زندگی اس دورِ فتن میں کیوں اس پاک لقب کی مستحق نہیں ہو سکتی؟ ادھر جو لوگ تلوار بدست ہو کر بھی اپنی عملی زندگی سے ان حقیقی مقاصد کی تکمیل کا ثبوت نہیں دیتے وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اُن کے مضمحل نظریات صرف دنیوی اقتدار اور جاہ و عیش تک محدود تھے، گو اُن کا زبانی دعویٰ کچھ بھی تھا، نیز ثابت ہوگا کہ وہ باقتدار تین کو خلافت نہیں سمجھتے بلکہ صرف اقتدار ہی کو خلافت و ایمان سمجھے ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا اقتدار جس میں ملک اور دین تَوَام نہ ہوں بلکہ ملک بلا دین ہو، وہ یقیناً خلافت نہیں ملوکیت ہے اور جب کہ وہ ملوکیت بھی تحفظِ دین و شعارِ دین کا ذریعہ نہ بنے بلکہ اُس کے برعکس منافی دین امور کے تحفظ کا ذریعہ ہو تو وہ ملوکیتِ عادلہ بھی نہیں بلکہ مملکتِ عضو ض ہے جسے گٹ کھنا ملک کہا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ شوکتِ افنائے گناہ کے بجائے اضافہٴ گناہ کا ذریعہ ثابت ہوگی اور اس صورت میں اس گناہ و فاحشہ کی نسبت اُن ہی لوگوں کی طرف کی جائے گی جنہوں نے اضافہٴ گناہ کے ان پر شوکت و وسائل کو بنامِ اسبابِ افنائے گناہ اختیار کر لیا ہے، کیونکہ جب انہوں نے ملزوم کو مان لیا ہے تو لازم کا ماننا محالہ اُن کے ہی سر پرڑے گا۔ خواہ اُن کا یہ ارادہ و نیت بھی نہ ہو۔

رہی حکومت و سلطنت تو اسبابِ معاش، صنائع و حرف اور اسلحہٴ جنگ کی طرح وہ بھی وسیلہٴ قیامِ دین ہے، خود بذاتہٴ مقصود نہیں اور اگر خلافتِ مقصود کا ذریعہ ہو تو سخت مضر ہے۔ سلطنت کو مقصودِ اصلی باور کرانے اور محکوم مسلمانوں کو جو بد قسمتی سے کہیں دوسری اقوام کے غلام بن گئے ہوں، غیر صالح یا غیر مومن، یا لفظی مومن اور عملی کافر باور کرانے کے لئے عموماً یہ آیت پیش کی جاتی ہے:

إِنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ۝ (سورہ انبیاء: ۱۰۵)

”زمین کے مالک میرے نیک بندے ہوں گے۔“

جس کا حاصل یہ نکالا گیا ہے کہ صالح افراد جو اپنی محنت و ایثار، تسخیرِ کائنات تنظیمِ جدوجہد اور جفاکشی وغیرہ سے سلطنت کا استحقاق پیدا کر لیں گے، زمین کے حکمران ہوں گے، لہذا جو حکمران ہیں وہ تو صالح ہیں خواہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہوں، اور جو حکمران نہیں ہے وہ غیر صالح، لفظاً مومن اور عملاً کافر ہیں۔ لیکن جب کہ یہ آیت اس بارے میں خاص نہیں تو اس سے کہیں کہ محکوم مسلمانوں کو ایمان کے بعد اسمائے فسوق سے یاد کیا جانا انتہائی جسارت اور قرآن کی تحریف ہے۔ کیونکہ:

۱۔ اول تو ان الارضِ کو ارضِ دنیا میں منحصر مان لینا ہی بے دلیل بلکہ خلافِ دلیل ہے۔ سلف میں سے بکثرت اس سے ارضِ جنت مراد لے رہے ہیں اور اسی کو اوفق بالقرآن کہہ رہے ہیں۔ چنانچہ سیاق و سباق کا تقاضا بھی یہی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں صلاح کو تحصیلِ سلطنت کی جدوجہد میں منحصر مان لینا غلط ہوگا کیونکہ جنت میں امتِ مرحومہ اور اممِ سابقہ کے وہ لاتعداد انسان بھی جائیں گے جنہیں سلطنت نہیں ملی، بلکہ ان کی شریعت ہی میں سلطنت نہیں رکھی گئی اور انہیں جہاد و سیاست کا سرے سے مکلف ہی نہیں بنایا گیا۔ اندریں صورت اس آیت سے محکوم مسلمانوں کو غیر صالح ٹھہرانا محض ایک جذباتی بات ہوگی۔

۲۔ اور اگر ارض سے ارضِ دنیا ہی مراد ہو اور وراثتِ ارضی سے حکومت و سلطنت، تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں ساری زمین مراد لینا بھی بے دلیل ہوگا، جب کہ پورے روئے زمین پر مسلمانوں کی حکومت نہ آج ہے نہ قرنِ اولیٰ سے آج تک ہوئی۔ ورنہ تیرہ صدی کے تمام مسلمان حتیٰ کہ قرونِ اولیٰ کے بھی معاذ اللہ، غیر صالح اور عملی کافر ٹھہر جائیں گے، محکوم مسلمان بوجہ غلامی کے اور حکمران مسلمان بوجہ محدود السلطنت رہ جانے کے۔

۳۔ اور اگر وراثتِ ارض سے کل ارض کی نہیں، بلکہ بعض ارض ہی کی حکومت مراد ہو تو جس صورت میں کہ یہ بعض غیر معین ہے، اس حکومت کے تحقق کے لئے کیف ما اتفق کسی خطہ زمین پر مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جانا کافی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی غیر آزاد خطوں کے محکوم مسلمان آیتِ بالا کی رو سے عملی کافر یا غیر صالح نہیں ٹھہرتے، البتہ اگر روئے زمین کے کسی خطہ پر بھی مسلمانوں کی حکومت نہ ہو تو اس صورت میں معنی مذکور کی رو سے سب گناہ گار ٹھہریں گے۔ سو یہ

صورت نہ آج ہے نہ گذشتہ تیرہ صدی میں اب تک ہوئی۔

۴۔ اور اگر وراثتِ ارضی سے بعض معین خطوں کی حکومت مراد لی جائے جیسا کہ ملکِ شام اور فلسطین، چنانچہ بعض مفسرین سلف نے الارض کے الف لال کو لامِ عہد کہہ کر اس سے فلسطین ہی مراد لیا ہے، تو پھر یہ آیت ایک مخصوص حکومت کی پیشین گوئی ٹھہرتی ہے جو دورِ صحابہ میں صالحین کے ہاتھوں پوری ہوگئی، اب اس آیت کی رو سے کسی کو یہ حق کب پہنچتا ہے کہ وہ بعد کے مسلمانوں کو جو بد قسمتی سے کہیں محکوم بن گئے ہوں، غیر صالح یا عملی کافر قرار دے؟ اس صورت میں اسلامی حکومت کی ضرورت کا ماخذ بھی یہ آیت نہ ہوگی، اگر ہوگی تو یہ آیت ہو سکے گی:

إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ. (سورہ اعراف: ۱۲۸)

”زمین خدا کی ہے جسے چاہے اُس کا وارث اپنے بندوں میں سے بنادے۔“

مگر اس وراثت کے ساتھ صالح کی قید نہیں، اس کی رو سے صالح اور غیر صالح دونوں حکمران بن سکتے ہیں، جس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ محکوم صالح بھی ہو سکتا ہے اور غیر صالح بھی، پھر محکوم کو غیر صالح اور عملی کافر کہہ دینا کس طرح جائز ہوگا؟

۵۔ لیکن اگر اس آیت کو بلا تخصیص ساری ہی زمین کی حکومت پر محمول کر لیا جائے اور صرف وہی لوگ صالح کے لقب کے مستحق ہوں جو حکومت بنائیں تب بھی اُس وقت یا کسی وقت کے بھی محکوم مسلمان یا محکوم اسلامی خطے، غیر صالح یا عملی کافر قرار نہیں دیئے جاسکتے، کیونکہ اس آیت میں اُس ہفت اقلیم کی سلطنت کے لئے مسلمانوں کو کوئی میعاد نہیں دی گئی ہے کہ اس کے اندر اندر اگر وہ آل ورلڈ (عالمگیر) حکومت بنالیں گے تو وہ صالح رہیں گے ورنہ غیر صالح اور عملاً غیر مومن ٹھہر جائیں گے، ورنہ سب سے پہلے تو یہ عدم صلاح کا الزام معاذ اللہ قرنِ اولیٰ ہی کے سر پڑ جائے گا، تا بقرونِ مابعد چہ رسد؟

ہاں اگر صلاح کا مطلب یہ ہو کہ قوم میں عالمگیر حکومت قائم کر لینے کا جذبہ اور ولولہ اور استطاعت کی حد تک سعی و عمل ہو تو پھر قرنِ اولیٰ ہی نہیں سارے ہی قرونِ مابعد جو اس دورِ حکومت سے قبل کے ہوں اس الزام سے بری ہو جائیں گے، کیونکہ ایسی حکومت جب بھی قائم ہوگی تو وہ

درحقیقت اوّل سے آخر تک کی پوری اُمت کے جذبات اور مساعیٰ ممکنہ کا نتیجہ ہوگی اور اس کی تشکیل میں پوری ہی امت حصہ دار ہوگی، کیونکہ امت کے ایک ایک فرد کا ذہن اور عقیدہ اس میں لڑا ہوا تھا اور ہر پہلے کی ذہنیت پچھلے کے لئے بنیاد بنتی چلی آرہی تھی۔ جوں ہی ابتدائی اور درمیانی افکار و اعمال کا لگاتار سلسلہ صدیوں کے بعد اپنی انتہائی حد پر آ پہنچا اور اس مسلسل تبلیغ و عمل سے بالآخر دنیا کی تمام قومیں اس ذہنیت پر آ گئیں تو آخری نتیجہ عالمگیر حکومت کی صورت میں نکل آیا۔ اس لئے محکومیت کے ان درمیانی قرون و ادوار میں امت کے کسی طبقہ کو بھی غیر صالح یا غیر مومن قرار نہیں دیا جائے گا جب کہ ہر طبقہ اس حکومت کے بنانے میں اپنی اپنی بساط کی حد تک ذہناً و عملاً شریک رہا ورنہ یہ آخری مطلوب نتیجہ اچانک برآمد کیسے ہو گیا، اگر افکار و مساعیٰ کی ابتدائی اور درمیانی کڑیاں اُسے برآمدگی کی حد پر نہیں لا رہی تھیں؟

یہی وجہ ہے کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں حتیٰ کہ آج بھی کسی حکومت کی تشکیل کو صرف زمانہ تشکیل ہی کے افراد کی طرف منسوب نہیں کر دیتے بلکہ آغازِ تحریک سے لے کر اتمامِ تحریک تک کے تمام ہی افراد کی مساعیٰ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اسی لئے اسٹیجوں پر تمام گزرے ہوئے لیڈروں اور بانیانِ تحریک کا نام زندہ رکھا جاتا ہے، پنڈالوں میں اُن کے نام کے گیٹ بنائے جاتے ہیں، اُن کے فوٹو اور مجسمے سجائے جاتے ہیں اور تقریر و تحریر میں عقیدت سے اُن کے تذکرہ کو زندہ رکھا جاتا ہے، بلکہ بعد کے لوگوں کو (جن کے ہاتھ پر تحریک کی کامیابی ظاہر ہوتی ہے) اُن پہلے ہی لوگوں کی کاوشوں کا مظہر مانا جاتا ہے۔

پس اگر اس آیت میں وراثتِ ارض سے کل ارض مراد لے کر عالمگیر حکومت ہی مراد لی جائے جو یقیناً اب تک قائم نہیں ہوئی تو حسبِ تصریحاتِ مفسرین اس سے لامحالہ وہی عالمگیر حکومت مراد ہو سکتی ہے جو ظہورِ مہدی اور نزولِ عیسوی کے وقت اس دنیا کے آخری دور میں وقت کے خیارِ اہل اللہ کے ہاتھوں تشکیل پائے گی، جس کے تحت پوری دنیا کا دین اور مسلک ایک ہو جائے گا اور لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ کا کھلا ظہور ہو جائے گا، مگر جب کہ یہ حکومت پوری امت کے ارتقائی جذبات و افکار کا ایک ظہور ہوگا اور اس میں قرنِ اولیٰ سے لے کر قرنِ آخر تک کے تمام مسلمان اپنے اپنے

جذبات اور ممکنہ اعمال سے شریک ہوں گے تو کون کہہ سکتا ہے کہ حکومتِ عامہ سے پہلے کا کوئی طبقہ اور کوئی بھی محکوم علاقہ اس آیت کی رو سے غیر صالح اور عملی کافر ہوگا؟ ورنہ اس آخری طبقہ کے علاوہ جس کے ہاتھ پر اس عالمگیر تشکیل کا ظہور ہوا، سارے ہی طبقاتِ امت معاذ اللہ غیر صالح اور غیر مومن ٹھہر جائیں گے جس کا تصور بھی ہمارے نزدیک انجورِ فجور میں داخل ہے، یہاں تک کہ یہ آج کے مدعی بھی اپنی ہی زبان سے اپنی تکفیر سے نہ بچ سکیں گے۔

۶۔ پھر یہ کہ اگر آیت مذکورہ میں صالحین کا مفہوم استحقاقِ حکومت پیدا کرنے کی جدوجہد اور جانکاہی کے افعال میں گھس جانے ہی کا لیا جائے اور اُس کی رو سے وہی لوگ صالحین کے مصداق ہوں جو اس سعی کے حامل ہوں ورنہ وہ عملاً کافر اور لفظی مومن رہ جائیں، تب بھی کلیتہً کوئی مسلمان طبقہ غیر صالح نہیں ٹھہر سکتا، کیونکہ اس تفسیر پر جہاں آیت نے تشکیلِ حکومت کی جدوجہد کو صلاح کہا ہے وہاں اس جدوجہد کی کسی خاص نوعیت کی تخصیص اور تعین نہیں کی کہ وہ کیسی ہو؟ بلکہ مطلق چھوڑ دیا ہے، جس کے اطلاق کے نیچے فوجی سعی بھی آتی ہے کہ تشدد سے انقلاب کر دیا جائے، اقتصادی سعی بھی آتی ہے جیسے غاصب اقوام کا تجارتی بائیکاٹ کر کے اول اقتصادی اور پھر سیاسی آزادی حاصل کر لی جائے۔ صنعتی اور تمدنی سعی بھی آتی ہے، جیسے شہری اور ملکی ضروریات کی خود کفالت کر کے غاصبوں کی اقتصادی گرفت سے نجات حاصل کر لی جائے۔ عدم تشدد اور مقاومتِ مجہول کی سعی بھی آتی ہے، جس سے غاصب قوم کو معطل کر دیا جائے، آئینی اور پارلیمنٹری سعی بھی آتی ہے جس کے تحت الیکشنوں کے ذریعہ حکومت بدل دی جائے وغیرہ وغیرہ۔

غرض صلاح کے معنی اگر تحصیلِ حکومت کی سعی ہی کے رکھ لئے جائیں تو ان میں سے وہ کون سی سعی ہے جو اس آیت کے عموم سے باہر رہ جائے گی؟ اور جب کہ ان میں سے کسی نہ کسی سعی کو حسبِ اقتضائے مقام مسلمان اختیار کئے ہوئے ہیں اور کرتے چلے آ رہے ہیں تو وہ کونسا استدلال ہے جس کی رو سے وہ غیر صالح یا عملی کافر کہے جاسکتے ہوں؟ کیونکہ یا تو وہ برسرِ اقتدار ہیں یا ہوتے جا رہے ہیں یا ہونے کی سعی میں لگے ہوئے ہیں، اور ان میں سے کوئی نوع بھی صالحین کے مفہوم سے باہر نہیں ہوتی، جب کہ صلاح کے معنی اس سعی خاص ہی کیلئے جاویں تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ غیر صالح اور

عملی کافر کس خطہ کے مسلمان ہیں جن کو مطعون کرنے کیلئے اس آیت کو بے محل استعمال کیا جاتا ہے۔
 ۷۔ لیکن اگر غور سے کام لیا جائے تو عرب زدگانِ تمدن و سیاست کے لئے دین کے برخلاف اپنے سیاسی منصوبے کو پورا کرنے اور اس میں حائل شدہ طبقات کو غیر صالح کہہ کر راستہ سے ہٹا دینے کی اس آیت میں کوئی گنجائش نہیں کیونکہ آیت میں وراثت یا حکومتِ ارضی کے حصول پر بحث نہیں بلکہ استحقاق پر گفتگو ہے اور حاصل یہ ہے کہ ہر دور میں اللہ کے نیک اور صالح بندے ہی اس وراثت کے مستحق ہوتے رہیں گے۔

یہ دوسری بات ہے کہ فساق و فجار اپنی چالاکیوں سے انہیں برسرِ اقتدار نہ آنے دیں اور ان کی مساعی کو اپنی عیارانہ مساعی سے ناکام بنادیں، لیکن اس سے ان کے استحقاق میں فرق نہیں آسکتا، جیسے نسب وراثت کے سلسلہ میں اگر اصل وارث کو غاصب لوگ محروم کر دیں جس کی وراثت پر قرآن نے اُسی طرح روشنی ڈالی ہے اور ہر ایک کا استحقاقی حصہ بتلادیا ہے، تو یہ نہیں کہ اصل وارث، وارث نہ رہے اور یہ متغلب اور غاصب وارث بن گئے۔

پس آیت کا حاصل یہ نکلا کہ حکومتِ ارضی کے وارث اور مستحق حقیقتاً صلحاء و اتقیا ہیں، اگرچہ کسی وجہ سے اس وراثت تک انہیں آنے نہ دیا جائے۔

نیز جب کہ ہر خبر میں کوئی نہ کوئی انشاء ضرور مخفی ہوتی ہے تو اس خبر کا کہ ”حقیقی وارثانِ اقتدار نیک بندے ہیں“ حاصل یہ نکلے گا کہ اقتدار کی باگ ڈور صلحاء و اتقیا کے ہاتھ میں رکھوتا کہ وہ صلاح و عدل کے ساتھ حکومت چلائیں اور نیکی و تقویٰ کا دنیا میں دور دورہ ہو جائے۔ آیت کے یہ ایسے عام معنی ہیں کہ اس میں وہ تمام معانی داخل رہتے ہیں جو ابھی بیان کئے گئے اور کسی بھی دور کے کسی مسلم طبقہ کو خواہ مخواہ غیر صالح یا عملی کافر بنانے کا شوق بھی پورا نہیں ہو سکتا۔

رہا صالحین کا اقتدار سے محروم رہ جانا، یہ کوئی عجوبہ نہیں، دنیا میں ایسے اوقات بہت کم آئے ہیں کہ اقتدار کی کنجیاں حق پرستوں کے ہاتھ میں رہی ہوں، عموماً دنیا پرست ان کے مقابلہ میں ایکا کر کے ہر جائز و ناجائز طریق پر اقتدار غصب کرتے آئے ہیں جس کی مثالیں اُمم سابقہ سے لے کر امتِ مرحومہ کے اکثر قرون و دہور میں بکثرت دستیاب ہو سکتی ہیں، لیکن اس محروم الاقتداری کے باوجود

شریعت نے انہیں صالحین ہی کہا ہے، غیر صالح یا غیر مومن نہیں بتایا۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں:

إِذَا ظَهَرَ الْمَعَاصِي فِي أُمَّتِي عَمَّهُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ. فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا فِيهِمْ أَنْاسٌ صَالِحُونَ؟ قَالَ يَصِيبُهُمْ مَا أَصَابَ النَّاسَ ثُمَّ يَصِيرُونَ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ. (ابن کثیر ص ۲۹۹ ج ۲)

”جب میری امت میں معاصی غالب ہو جاتے ہیں تو اللہ ان پر اپنا عام عذاب نازل کرتا ہے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا ان میں نیک لوگ (صالحین) نہیں ہوتے؟ فرمایا انہیں بھی وہ عذاب پہنچتا ہے جو عام لوگوں کو پہنچتا ہے، پھر آخرت میں وہ مغفرت و رضا کی طرف کر دیئے جاتے ہیں (یعنی اپنی نیتوں پر اُن کا حشر ہوگا، مگر یہاں عام و خاص میں کوئی تفریق نہیں ہوتی)۔“

اس عذاب عام کی تشخیص بھی بعض روایتوں میں فرمائی گئی ہے کہ وہ غلامی ہے:

لِيُؤْمَرَنَّ عَلَيْكُمْ شَرَارُكُمْ ثُمَّ يَدْعُوا خِيَارَكُمْ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ

(ابن کثیر ص ۲۹۹ ج ۲)

”تم پر تمہارے میں سے بدترین لوگ حاکم بنا دیئے جاتے ہیں، پھر تم میں سے اچھے لوگ دعائیں بھی مانگتے ہیں تو وہ قبول نہیں کی جاتیں۔“

لیکن اس کے باوجود صالحین کو صالحین اور خیار کو خیار فرمایا گیا ہے، جس سے واضح ہو گیا کہ غلامی کے باوجود صالحین کی صلاح میں کوئی فرق نہیں پڑتا لیکن اس کا یہ مقصد بھی نہیں کہ صالحین اپنی صلاح پر غرہ کر کے آزادی اور غلامی کا فرق اٹھادیں، یا غلامی پر قناعت کر کے بیٹھ رہیں، یا صلاح کے علو باطن پر قناعت کر کے علو ظاہر سے کنارہ کش ہو جائیں اور اَنْتُمْ الْاَعْلَوْنَ کے ساعی اور طالب نہ رہیں، نہیں بلکہ صرف یہ غرض ہے کہ طعنہ زنوں کو ان صالحین کے محکوم ہو جانے کے باوجود بھی انہیں غیر صالح یا غیر مومن کہنے کا کوئی حق نہیں۔

اور اگر یہ جسارت آیت وراثت ارض سے کی جا رہی ہے تو وہ بے محل ہے اور کسی جائز تفسیر پر مبنی نہیں، کیونکہ یہ استدلال دعوائے عام اور دلیل خاص کا مصداق ہے۔

آیت کریمہ کے جب کہ اتنے مجمل ہیں اور اس کے عموم میں اتنی وسعت ہے، کہ نہ ارض سے ارض دنیا ہی مراد لینا ضروری ہے، نہ ارض دنیا مراد لے کر وراثت سے حکومتِ حالیہ ہی مراد لینا

ضروری ہے، نہ حکومتِ حالیہ سے کل زمین کی حکومت مراد لینا ہی ضروری ہے، نہ کل زمین کی حکومت مراد لے کر اُسے کسی مقررہ وقت میں حاصل کر لیا جانا ہی ضروری ہے، تو ایسے محتمل اور کثیر المعنی استدلال سے اتنا بڑا دعویٰ جس سے یک لخت کروڑوں مسلمان اور وہ بھی ہر دور کے مسلمان غیر صالح اور محض لفظی مومن اور عملی کافر قرار پا جائیں، آخر کس طرح ثابت ہو جائے گا اور کیسے جائز ہوگا؟ اور جب کہ آیت کا وہ جامع اور وسیع مفہوم لیا جائے، جس کے نیچے یہ تمام معانی آجائیں، یعنی استحقاق وراثت، عام اس سے کہ حصول ہو یا نہ ہو، تو پھر یہ تکفیرِ مسلمین کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ اس سے بحالتِ محکومی صالحین کا صلاح زائل تو کیا ہوتا، یہ آیت اس صلاح کے ثبوت کی دلیل بن جاتی ہے۔

خاتمہ کتاب

بہر حال صالحین کا سماوی طور پر گرفتِ محکومی ہو جانا مصیبتِ ضرور ہے، لیکن معصیت نہیں، کہ وہ تو بیک جنبشِ قلم غیر صالح بنادیئے جائیں اور غاصبانِ اقتدار، فاسقِ مُعلن ہوتے ہوئے بھی صالح رہیں۔ الحاصل ان عرض کردہ سطور سے ان نظریات کی اصلیت کھل جاتی ہے جنہیں ”دُقرآن“ کے انوکھے عنوان سے بطور ایجادِ بندہ آیاتِ تکوین کا مدلول بتلا کر پیش کیا گیا ہے اور اُن کی رو سے مادی وسائلِ زندگی اور مادّہ توڑ پھوڑ یا ترکیب و تحلیل سے کچھ اسبابِ عیش اور کچھ اسبابِ ہلاکت ایجاد کرتے رہنے اور بالفاظِ دیگر اُن سے تاجرانہ طریق پر منتفع ہوتے رہنے ہی کو مقصدِ حیات اور اسلام کی اصل ترقی باور کرایا گیا ہے، اور پھر اُن پر قابو پالینے اور اُن کے ذریعہ کچھ رسمِ جاہ و اقتدار حاصل کر لینے ہی کا نام خلافت اور ایمان داری بتلایا گیا ہے، اور واضح ہو جاتا ہے کہ:

۱۔ آیاتِ تکوین کی رو سے صحیفہ کائنات کا مطالعہ ضروری ہے، لیکن معرفتِ صانع کے لئے نہ کہ محض معرفتِ مصنوعات اور مادّہ کی توڑ پھوڑ سے صنعتی کاروبار چلانے کے لئے۔

۲۔ مادی اقتدار ضروری ہے، لیکن قانونِ فطرت کو نافذ العمل بنانے اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے نہ کہ استبداد و تعیش اور اعلائے کلمۃ الفسق کے لئے۔

۳۔ استخلاف فی الارض ضروری ہے، لیکن مادی حوائج سے غنی بن کر کامل بننے اور بنانے کے لئے، نہ کہ وفورِ اسباب سے اپنی محتاجی کو بڑھانے اور دُنیا کی نقالی کرنے کے لئے۔

۴۔ مدنیت اور تمدنی اکتشافات بقدر ضرورت ضروری ہیں، لیکن تعاونِ باہمی میں ازدیاد کے لئے، نہ کہ مادیات میں علو اور فناء فی العیش ہو جانے کے لئے۔

۵۔ تسخیرِ کائنات ضروری ہے لیکن روحانی تصرفات کی مشق بہم پہنچانے اور صورتوں کے راستہ سے حقائق تک پہنچنے کے لئے، نہ کہ مادی تصرفات میں محصور اور محدود رہ کر صورت پرستیوں اور مختلف الاشکالِ ڈیزائنوں میں غرق ہو جانے کے لئے۔

۶۔ اعداء اللہ کی تحویف کے لئے امکانی تیاری (اعداءِ مستطاع) ضروری ہے، لیکن دشمن کی نقالی یا اس کی طرحِ عدد اور عدد پر کلیتہً اعتماد کے ساتھ نہیں، بلکہ فی الجملہ ان اشیاء کی رعایت رکھ کر قوتِ قلب، حوصلہ یقین اور حکیمانہ تدابیر کی ضرورت کے ساتھ۔

۷۔ اور بالآخر یہ تمام امور، تمدن، سیاست، امارت، تسخیر، تکوین وغیرہ ضروری ہیں، مگر رضائے الہی اور قربِ حق کے لئے، نہ کہ رضائے نفس اور ارضائے غیر کے لئے۔

۸۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ جب کہ ان دینی مقاصد کی تحصیل بغیر اتباعِ نبویؐ کے ناممکن ہے جو حقیقتاً عملی قرآن ہے، تو بطور تفنن طبع اگر تعددِ قرآن کا نظریہ موزوں ہے تو ”تین قرآن“ کے عنوان کے ساتھ، تاکہ کتاب اللہ علمی قرآن ہو، کائنات اللہ برہانی اور تمثیلی قرآن ہو اور رسول اللہ کی ذاتِ اقدس عملی قرآن ہو، نہ کہ ”دو قرآن“ کے نظریہ کے ساتھ، جس میں سے تمثیلی قرآن تو سرے سے حذف ہو جائے اور عملی قرآن باقی بھی رہے تو تلخیص کے ساتھ اور غیر واقعی ہو کر، یعنی بجائے ذاتِ نبویؐ کے کائنات آجائے جس سے کوئی اسوہ اور عملی نمونہ اخذ نہیں کیا جاسکتا۔

بہر حال اس مضمون کی جملہ تفصیلات اور آخر میں اس نمبر وار خلاصہ سے یہ مخفی نہیں رہتا کہ میرا مقصد مسلمانوں کی مادی، صنعتی، عسکری اور دوسری انواع کی قوت و شوکت یا حسبِ ضرورت دنیا کے ترقی یافتہ وسائل کے استعمال سے گریز یا انکار کرنا نہیں بلکہ انہیں آیاتِ تکوین کا مدلول کہے جانے، اُن کے معیارِ کفر و اسلام ہونے اور انہیں مقصدِ حیات کہہ کر اپنی ترقی کا میدان بنالینے یا غلو و افراط اور مبالغوں سے اُن میں منہمک اور فناء ہو جانے پر نکیر و انکار کرنا ہے۔

کیونکہ ان امور کی مقصودیت کا حاصل مادیتِ خالصہ ہے اور مادیت کا طبعی ثمرہ افراطِ عیش اور

اس مفراطِ عیش کا حاصل طغیان و سرکشی ہے جو نتیجتاً حق سے بغاوت ہے اور تیاریِ آخرت اور اعلائے کلمۃ اللہ میں حارج ہے جس کا دوسرا نام فساد فی الارض ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ خلافت نہیں بلکہ خلافت کی ضد ہے۔

اور کون نہیں جانتا کہ اس ضدِ خلافت کو خلافت کہنا بلاشبہ تلخیصِ حق بالباطل اور کتمانِ حق ہے۔ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝

ان حقائق کے اصولی طور پر واضح ہو جانے کے بعد ضرورت نہیں رہتی کہ ”دو قرآن“ کے ہر ہر جزئیہ کے بارے میں علیحدہ علیحدہ کچھ کہا جائے، جب کہ اصل نظریہ کے بارے میں اصولی تنقید اور تحقیق سامنے آگئی جو ان جزئیات کی روح اور قدر مشترک ہے، جس سے تمام جزئیات کا خود ہی فیصلہ ہو جاتا ہے، اس مضمون کا موضوع بھی جزئیات میں کلام کرنا نہ تھا، بلکہ نظریات کی حد تک اصولی معروضات پیش کرنا تھا، جو ضرورت کی حد تک پیش کر دی گئیں۔

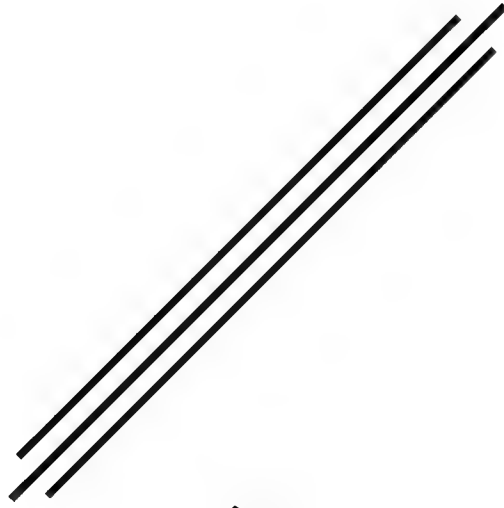
فَإِنْ يَكُ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ يَكُ خَطَاً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ ۝ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ. وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ ❖

احقر

محمد طیب غفرلہ، مہتمم دارالعلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

حادثہ گربلا کے اسباب و نتائج، سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے موقف کی وضاحت، آپ کے موقف پر کیے جانے والے اعتراضات کا تحقیقی جواب اور اہل سنت والجماعت کی مسلکِ اعتدال کی تشریح



شہیدِ کربلا اور یزید رض

.....

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

یہ کتاب ”جماعتِ دارالعلوم دیوبند“ کے متفقہ مسلکِ حق کی ترجمان ہے۔ محمود عباسی صاحب کی رسوائے زمانہ کتاب ”خلافتِ معاویہ و یزید“ مسلکِ اہل سنت والجماعت کے نقیب ”دارالعلوم دیوبند“ کے نقطہٴ فکر کے لحاظ سے ایک انتہائی گمراہ کن اور بہر لحاظ غلط کتاب ہے۔ بزرگانِ دارالعلوم دیوبند بصیرت و تحقیق کی روشنی میں حضرت سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے موقف کو برحق اور یزید یوں کے موقف کو نفسانیت پر مبنی سمجھتے ہیں۔

جماعتِ دارالعلوم دیوبند کے اس کتاب سے تحریراً و تقریراً کھلی بیزاری کا اعلان کرنے کے باوجود بھی جو ناپاک ضمیر لوگ محض اپنی خود غرضی اور نام آوری کے لئے ”خلافتِ معاویہ و یزید“ جیسی بیہودہ اور لچر کتاب کی تصنیف یا تالیف یا نقطہٴ نظر سے بزرگانِ دارالعلوم دیوبند کے متفق ہونے کا سوقیانہ اور جاہلانہ پروپیگنڈہ کرتے ہیں وہ لائقِ صد ہزار ملامت افتراء پرداز ہیں۔

پیش نظر کتاب ”شہیدِ کربلا اور یزید“ کی تردید اور موقفِ امام حسین رضی اللہ عنہ کی تائید میں علمی، فکری، تحقیقی اور مسلکی لحاظ سے حرفِ آخر کی حیثیت سے پیش کیا جا رہی ہے۔

وما علینا الا البلاغ.

محمد سالم قاسمی

یکم رمضان ۱۴۲۹ھ

(صاحب زادہ حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہ)

خلافتِ معاویہؓ و یزید کا اصل نقطہ بحث

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

محترم محمود صاحب عباسی پاکستانی کی کتاب ”خلافتِ معاویہ و یزید“ جو ابھی حال میں شائع ہوئی ہے، ہمارے سامنے ہے۔ اس میں داستان کا آغاز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت اور سبائی پارٹی کی تخریبی کارروائیوں سے کیا گیا ہے۔ حضرت عثمان، حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہما کا تذکرہ بھی اپنی اپنی نوعیت سے آیا ہے؛ لیکن چند ہی صفحات کے بعد بحث کا رخ یزید اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی طرف ہو گیا ہے اور پھر آخر تک بنیادی طور پر یہی بحث چلی گئی ہے۔ جس سے واضح ہے کہ کتاب کا اصل مبحث حسین و یزید ہیں بقیہ شخصیتیں یا بحثیں پس منظر کے طور پر لائی گئی ہیں۔ کتاب کی بحث کالب لباب یزید کو خلیفہ برحق دکھلا کر سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کو اس کے مقابلہ میں خروج کنندہ اور باغی ثابت کرنا ہے۔

کتاب کا یہ موضوع و مدعا چوں کہ عامہ مسلمین کے ان جذبات و احساسات کے خلاف تھا، جو شرعی نصوص اور قواعد شرعیہ سے ماخوذ ہیں، اس لئے اس کتاب سے ملک میں شور و شغب پیا ہو جانا قدرتی تھا جو ہوا۔ اور آج رسائل و اخبارات کا موضوع بحث یہی مسئلہ بنا ہوا ہے، اس حیلہ سے بہت سوں کو اپنے قلوب کے دبے ہوئے فتنوں کو جگانے اور ابھارنے کا موقع بھی میسر آ گیا، جس سے یہ فتنہ کئی فتنوں کے جنم دینے کا وسیلہ ثابت ہوا۔ اور اس طرح ملک کا روحانی امن و سکون تشّت و پراگندگی میں تبدیل ہو کر پورے ملک میں نزاع و انتشار کی ہوا پھیل گئی۔

آج کے نازک دور میں جب کہ مسلمانوں کے سابقہ اختلاف کو بھی امکانی حد تک نقطہ اعتدال پر لانے اور مسلمانوں کو وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر متحد کرنے کی ضرورت تھی، مسلمانوں کی بد قسمتی ہے کہ قدیم و جدید اختلافات کی خلیج کو اور زیادہ وسیع کرنے کی نئی نئی صورتیں پیدا کی جا رہی ہیں، جن سے مسلمانوں کا ضعف و انتشار اور بھی زیادہ بڑھتا جا رہا ہے۔

کتاب کے ہوا خواہوں نے اسے تاریخی ریسرچ کا نام دے کر اس کی فتنہ سامانیوں پر پردہ ڈالنا چاہا ہے، گویا ان کے نزدیک کتاب پر تاریخی ریسرچ کا نام آتے ہی فتنہ و نزاع کے سارے امکانات ختم ہو گئے، حالاں کہ تاریخی ریسرچ کے نام پر جو تاریخ سامنے لائی جا رہی ہے وہ خود ہی اپنے اندر نزاع و خلاف کی ایک عظیم تاریخ لئے ہوئے ہے۔ اسے کسی بھی عنوان سے اجاگر کیا جائے اس کے معنی نزاع و خلاف کی تجدید ہی کے رہیں گے۔ خواہ اس پر تاریخی ریسرچ کا لیبل چپکایا جائے یا اسے علمی کاوش اور تحقیقات کا عنوان دیا جائے۔ آج صدیوں کے بعد اس نزاعی حادثہ کے سلسلہ میں بطور ریسرچ ہی کے سہی کسی بھی فریق کی حمایت و مخالفت پر زور دیا جائے، یا فریقین میں سے کسی کو بھی دوسرے کی جگہ پر رکھ دیا جائے وہ نزاع ہی رہے گا اور نزاعی اثرات ہی دلوں میں تازہ کرے گا، پھر اس کا رد عمل کتنا بھی حق بجانب اور اعتدال لئے ہوئے کیوں نہ ہو بصورتِ نزاع ہی عوام کے سامنے آئے گا۔

ظاہر ہے کہ حقیقت نا آشنا عوام میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ محض صورتِ نزاع سے حق و باطل کا فیصلہ کر لیں، یا تو وہ نزاع کی اس صورت سے بیزار ہو کر حق و باطل دونوں ہی سے الگ خود رائی سے اپنا راستہ تجویز کر لیں گے اور یا پھر اپنے ذہنی رخ سے کسی ایک جانب ڈھل کر اور دوسری جانب سے دست و گریباں ہو کر سابقہ نزاع کی قوت سے تجدید کر ڈالیں گے اور یہ دونوں صورتیں جہاں امت کی سالمیت کے لئے تباہ کن ہیں وہیں عقیدہ و مذہب کے لئے بھی تباہی کا ذریعہ ہیں۔

یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ یہ محض ایک تاریخی ریسرچ ہے اس کا عقیدہ و مذہب سے کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ اول تو اسلامی نقطہ نظر سے تاریخ برائے تاریخ کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ قرآن نے تاریخ کا باب قائم کیا اور جاجا ملوک و سلاطین، انبیاء و مرسلین اور اقوام و امم کے واقعات پر جامع روشنیاں ڈالیں، مگر اس تاریخ کا مقصد تاریخ برائے تاریخ نہیں، بلکہ عبرۃ لا ولی الباب قرار دیا ہے اور عبرت کا حاصل معذب اقوام کے بُرے عقائد و اعمال کی وجہ سے ان کی ہلاکت یا منعم علیہ اقوام کے سچے عقائد و اعمال کی وجہ سے ان کی نجات دکھلا کر انجام کار یا تو کسی صحیح مذہبی عقیدہ و عمل کی تقویت یا غلط عقیدہ و عمل کی قلوب سے بیخ کنی نکلتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تاریخ سے عموماً اور کسی دینی عقیدہ

و عمل کی تاریخ سے خصوصاً اگر عبرت و اعتبار مقصود نہ ہو اور اس خبر کے نیچے کوئی نہ کوئی انشاء اور عبرت ناک امر و نہی پوشیدہ نہ ہو، تو وہ تاریخ نہیں قصہ گوئی اور افسانہ نگاری ہے، جس کی شرعاً کوئی اہمیت نہیں۔ اس لئے کتاب کو محض تاریخی ریسرچ کے نام سے عقیدہ و مذہب سے بے تعلق دکھلانا اول تو شرعی نقطہ نظر سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسرے پھر واقعہ کے بھی خلاف ہے کہ اس تاریخی ریسرچ کا عقیدہ و مذہب سے کوئی لگاؤ نہیں، اگر یہ واقعہ تھا تو پھر اس ریسرچ میں جا بجا مذہبی روایات آیات و احادیث کو بطور حجت کے کیوں لایا گیا ہے؟ کیا کتاب و سنت بھی عقیدہ و مذہب سے کٹ کر کوئی تاریخی مواد ہے، جس سے افسانہ نگاری میں مدد لی جائے، یا عقیدہ و مذہب سے الگ رکھ کر اسے محض تاریخی مواد کے طور پر استعمال کر لیا جائے؟

اندازہ یہ ہوتا ہے کہ مصنف کتاب کے ذہن میں کچھ تاریخی نظریات پہلے سے قائم شدہ موجود تھے، جن کے لئے مؤیدات کی ضرورت تھی، سو مفید مطلب تاریخی ٹکڑوں کا مل جانا کوئی عجیب بات نہ تھی، کیوں کہ دنیا میں ہر فن کی طرح تاریخ میں بھی مختلف اقوال موجود ہیں، اس لئے جو حضرات ذہن کو خالی کر کے تاریخ سے نظریات اخذ کرنے کے بجائے نظریات سے تاریخ اخذ کرنے کے عادی ہیں انھیں موافق مطلب اقوال کامل جانا تعجب انگیز نہیں، لیکن اس کا نام تاریخی ریسرچ نہیں اسے نظریاتی ریسرچ کہنا چاہئے۔ جیسے فی زمانہ کتاب و سنت کو بھی نظریات میں استعمال کرنے کے عادی حضرات نصوص شرعیہ کا نام لے کر کام نکال لیتے ہیں، کیوں کہ کوئی نہ کوئی روایت انھیں موافق مطلب ہاتھ آہی جاتی ہے جسے موقع محل سے ہٹا کر کام میں لے آیا جائے تو کام نکل جاتا ہے، اس لئے محض روایات سے کام نکال لینا تاریخی یا شرعی ریسرچ نہیں۔

تاریخی ریسرچ کے معنی درحقیقت مختلف تاریخی روایات کو اپنے محل پر چسپاں کر کے واقعہ کی اصل قدر مشترک کا سراغ لگانا اور مؤرخ کے اصل رخ کو نظر انداز کیے بغیر اصل واقعہ کو نمایاں کرنا ہے، نہ کہ اس سے ہٹ کر تاریخی ٹکڑوں کا اپنے ذہنی نظریات سے جوڑ لگانا۔

پس جس طرح شرعی ریسرچ کے معنی اس کے سوا دوسرے نہیں کہ کتاب و سنت کی مراد کے دائرہ میں رہ کر اس کے مخفی گوشوں کو کھولا جائے اور مختلف نصوص اور آیات و روایات کو اسی مراد کے

مختلف پہلوؤں سے وابستہ کر کے ان پر چسپاں کر دیا جائے، اسی طرح تاریخی ریسرچ کے معنی بھی یہی ہو سکتے ہیں کہ معتمد اور مستند مورخین کے کلام کو ان کے دائرہ مراد میں رہ کر کہ وہ کیا کہنا چاہتے ہیں، اس کے مختلف پہلوؤں کے حسب حال تاریخی ٹکڑے ان کے ساتھ جوڑے جاتے رہیں، جس سے مورخ کی مراد زیادہ سے زیادہ واشگاف ہو کر اصل واقعہ تفصیل سے سامنے آ جائے جسے مورخ بتلانا چاہتا ہے، اگر مورخ کے خلاف مراد اس کے کلام کے ٹکڑوں کو اپنی مرادات و نظریات پر چسپاں کرنے کی سعی کی جائے تو وہ تاریخی ریسرچ کے بجائے اپنی نظریاتی ریسرچ ہو جائے گی۔ اور اس سے اپنا مطلب تو ضرور نکل آئے گا لیکن تاریخی واقعہ پردہ خفا میں رہ جائے گا۔ جسے تاریخی ریسرچ نہیں کہا جاسکتا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ تاریخ کا ایک ٹکڑا اگر کسی نظریہ کی پشت پر آ بھی جائے اور بقیہ تاریخی حصے اسے ادا کر دیتے ہوں تو یہ تاریخ نہیں منصوبہ بندی ہے، یورپ کے محققین تاریخ کا یہ خاص فن ہے کہ وہ ملکوں اور مذہبوں کی تاریخ اپنے مقاصد اور نظریات کو سامنے رکھ کر ترتیب دیتے ہیں، تاکہ قوموں کے مزاجوں کو پرکھ کر انھیں اپنے مقاصد میں استعمال کر سکیں، اسلئے وہ قیاسات کو بھی روایات کی صورت سے پیش کر دیتے ہیں اور ایک خاص نقطہ نظر کے ارد گرد تاریخی ٹکڑوں کو گھماتے چلے جاتے ہیں، اس سے ان کا کام تو نکل جاتا ہے، مگر فن یا وہ خود لوگوں کی نگاہ میں مشتبہ ہو جاتے ہیں۔ بہر حال یہ نوعیت واقعات کی تاریخ کی نہیں ہوتی بلکہ اپنے ذہنی مقاصد کی تاریخ کی ہوتی ہے۔

اس زیر نظر تاریخی ریسرچ میں بھی چوں کہ بنیادی نقطہ نظر یزید کو خلیفہ ارشد اور تقی و نقی ثابت کر کے اس کے مقابلہ میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو باغی اور خروج کنندہ دکھلانا تھا، اس لئے تاریخ کے متعدد ٹکڑے اپنے سیاق و سباق سے کاٹ کر اس مخصوص نقطہ نظر کی تائید کے لئے استعمال کر لئے گئے ہیں اور اپنے مزعوم کے خلاف تاریخ کی واضح اور کھلی تصریحات تک سے اعراض کیا گیا ہے، اس لئے ہم تاریخی طور پر بھی اس ریسرچ کو غیر مشتبہ اور صاف تاریخ کا مقام دینے کے لئے تیار نہیں۔

لیکن محض اتنی بات بحث و تنقید کی مقتضی نہ تھی۔ دنیا میں ہزاروں تاریخیں غلط اور مشتبہ لکھی گئی ہیں اور بہت سے ارباب اغراض نے تاریخ کے راستہ سے اپنے کام نکالے ہیں، لیکن نہ ہم ان سب کے ذمہ دار ہیں اور نہ ہم پر دنیا کے ہر ہر تاریخی نظریہ اور اس کی حجّتوں کی تنقیح و تحقیق یا تائید و تردید

ضروری ہے، لیکن اس ریسرچ کا اثر چوں کہ عقائدِ ملت پر پڑتا ہے اور اس سے مذہب کے کتنے ہی اہم اجزاء مشتبہ ٹھہرتے ہیں اس لئے ضرورت محسوس کی گئی کہ تاریخی پہلو سے زیادہ اسے مذہبی اور دینی نقطہ نظر سے دیکھا جائے، اور مذہب و عقیدہ واضح کر کے اسی کے معیار سے اس تاریخ کو رد یا قبول کیا جائے۔ کیوں کہ ہم یہ کہہ کر سبکدوش نہیں ہو سکتے کہ یہ ایک تاریخی ریسرچ ہے، اس میں عقائد و مذہب کو لے کر بیٹھنا خلطِ بحث ہے، جب کہ یہ تاریخ ہی درحقیقت ایک عقیدہ کی تاریخ ہے اور اس کا ذکر قدرتا عقیدہ ہی کا ذکر ہے، اس لئے کسی عقیدہ کی تاریخ کا ذکر کرتے وقت عقیدہ کے ذکر کو روکا جانا خود اس تاریخ کو ناقابل ذکر ٹھہرانا ہے، کیوں کہ ہر واقعہ طلب عقیدہ اپنے واقعہ سے لازمی طور پر وابستہ اور وہ واقعہ اس کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے، جو کسی حالت میں بھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے عقیدہ سے متعلقہ تاریخ عقیدہ کے عین مطابق ہونی چاہیے، اگر تاریخ عقیدہ کے موافق ہے، تو وہ اس کی تاریخ اور اس کی تائید ہے، اور تائید سے روکا جانا کوئی عقلی اصول نہیں اور اگر تاریخ عقیدہ کے خلاف ہے، تو وہ عقیدہ کی تاریخ نہیں بلکہ اس کی تردید ہے، تو اس صورت میں عقیدہ کی صفائی پیش کر کے اس کی مخالف تاریخ کو رد کیا جانا کوئی بے موقعہ کام نہیں۔

بہر دو صورت کسی عقیدہ کی تاریخ کا ذکر آنے پر اس عقیدہ کا کسی بھی نوعیت سے ذکر آنا ناگزیر ہے، اس لئے اس تاریخی ریسرچ کے سلسلہ میں ان دونوں شخصیتوں سے متعلق معتقدات کا تذکرہ خلطِ بحث نہیں بلکہ ایک ناگزیر تذکرہ ہوگا، جس کی رو سے اس تاریخ پر تنقید کی جائے گی اور عقیدہ و تاریخ میں تقابل کے وقت عقیدہ کو اصل رکھا جائے گا اور تاریخ اس کے تابع ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ دینی معاملات کے سلسلہ میں عقیدہ سے تاریخ اخذ کی جائے گی، تاریخ سے عقیدہ نہیں بنایا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ عقیدہ خدا و رسول کی خبر سے بنتا ہے اور اس سے متعلقہ واقعہ کی بنیادیں بھی خدا و رسول ہی کے کلام میں یا مندرج ہوتی ہیں یا اس کا مقتضا ہوتی ہیں اور دونوں صورتوں میں وہ منصوص ہی کے حکم میں ہوتی ہیں، جب کہ عقیدہ کے مطابق ہوں، اس لئے عقیدہ کو تاریخ کے تابع بنادینے کا مطلب یہ ہوگا کہ معاذ اللہ خدا و رسول لوگوں کے تابع ہو جائیں، جو غلط بھی ہے اور شوخ چشمی بھی ہے۔ پس عقیدہ تاریخ کے تابع نہیں، بلکہ تاریخ کو عقیدہ کی پابندی کرنی پڑے

گی، ورنہ تاریخ کے معیار سے اگر عقائد کا رد و قبول کیا جانے لگے تو وہ عقائد کیا ہوئے فلسفیانہ نظریات بن جائیں گے، جن میں زمانہ کی بدلتی ہوئی تاریخ سے روزانہ رد و بدل ہوا کرے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح مذہب و مسلک اختیاری چیز بن جائے گی، جن کا نہ اتباع ضروری ہوگا، نہ اتباع میں کسی فلاح و بہبود اور نجات کا یقین ضروری رہے گا۔ اس لئے عقیدہ کے خلاف تاریخ تاریخ نہ ہوگی تخیل ہوگی اور عقیدہ کے تحفظ کے ساتھ اس کا رد کر دیا جانا یا مؤول کیا جانا ہی شرعی تقاضا ہوگا۔

حضرت حسینؑ اور یزید سے عقیدہ و تاریخ کی وابستگی

حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور یزید سے متعلقہ عقیدہ سے چوں کہ واقعات کی ایک تاریخ وابستہ ہے اور اس تاریخ کا ذکر ہی عقیدہ کا ذکر ہے اس لئے نہ تو ان معاملات کی تاریخی ریسرچ کے وقت عقیدہ سے قطع نظر کی جاسکے گی اور نہ ہی اس کی تاریخ کو عقیدہ سے الگ کر کے محض تاریخ کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے گا، بلکہ عقیدہ کے معیار سے جانچ کر ہی اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔

جہاں تک سبائی پارٹی کی جعلی روایتوں کا تعلق ہے، ان سے تاریخ کو صاف کر کے ان غلیظ پردوں کو چاک کر دیا جانا بلاشبہ تاریخ کی ایک اہم خدمت ہے، لیکن اول تو بنیادی طور پر یہ خدمت انجام پا چکی ہے۔ محققانہ تاریخوں کے اوراق میں جہاں بھی کسی سبائی جعل سازی کا وجود نظر آیا تو وہیں تنبیہات ملتی ہیں کہ یہ جعلی یا مشتبہ روایت سبائیوں کی دسیسہ کاری ہے۔ خود حافظ ابن کثیر جیسے محقق نے بھی البدایہ میں ان واقعات کے تذکرہ کے سلسلہ میں کتنے ہی صفحات پر متعلقہ روایات نقل کر کے حکم لگا دیا ہے کہ یہ غیر ثابت یا مشتبہ یا سبائیوں کی جعل سازی ہے۔ صرف نکھری ہوئی روایتوں کو قبول کیا ہے اور اگر کسی سبائی کی روایت نقل کی بھی ہے تو یا بطور الزام کے یا بطور تائید کے، اسی طرح اور مورخین نے بھی ایسی روایات کی تنقیح میں کمی نہیں کی جس سے صدیاں گزر جانے پر آج بھی اصلیت بحالہ قائم ہے اور واقعات کی اصلی صورت سامنے آسکتی ہے۔

تاہم پھر بھی اگر تفصیل کے درجہ میں سبائیت کی دسیسہ کاریوں کا پردہ چاک کیا جائے اور ان کے بنیادی مضمرات کو واضح گاف کرنے کی کوشش کی جائے تو یہ تاریخ کی قابل قدر خدمت ہے۔ اور

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس میں عباسی صاحب نے کافی محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے، اور بعض تاریخی لطیفے نئے انداز میں پیش کیے ہیں، جو اس انداز سے اب تک سامنے نہ تھے۔ لیکن چوں کہ یہ ساری محنت ایک خاص نقطہ نظر کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے اس لئے اس میں تاریخی ریسرچ کے ساتھ ساتھ نظریاتی ریسرچ بھی شامل ہو گئی ہے اور روایت و قیاس میں فرق کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ نظر و فکر ہی محل تامل ہو تو یہ مخلوط تاریخی ریسرچ بھی اسی حد تک محل کلام ہو جائے گی نیز سبائیت کے رد کا تو مضائقہ نہ تھا، مگر رد ہی کی حد تک نہ کہ ردِ عمل کی حد تک یزید کی تبری اس حد تک صحیح ہوتی کہ جو اس نے نہ کیا ہو اُسے نہ کیا ہو ظاہر کیا جائے، لیکن اس حد تک کہ جو اس نے کیا ہے اس کا بھی انکار کر دیا جائے، یہ تاریخی تعدی ہے۔

عباسی صاحب کی ”ریسرچ“ کی اصل حقیقت

یزید سے اگر فسق اٹھایا جاتا بشرطیکہ اٹھ سکتا ہو تو کوئی حرج نہ تھا، الٹا اسے خلفائے راشدین میں شمار کر دیا جانا تاریخی ریسرچ نہیں بلکہ تاریخ کے علی الرغم وہ ہی نظریاتی ریسرچ ہے۔ حضرت سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کی روانگی کوفہ یا متعلقہ واقعات کے سلسلہ میں اگر کسی پہلو کی کوئی خطا اجتہادی ان کی طرف منسوب کر دی جاتی تو ان کی شانِ عالی کے منافی نہ ہوتی، لیکن ان کی ذاتِ اقدس کو حجبِ جاہ و ہوس اقتدار سے مٹھم ٹھہرانا تاریخ نہیں بلکہ وہی ذہنی منصوبہ بندی ہے۔

غرض یزید کی حمایت میں بے سدھ ہو کر حضرت امام ہمام کی مذمت پر اتر آنا نہ کوئی تاریخی ریسرچ ہے، نہ مذہبی اور نہ دینی خدمت بلکہ پرانی بدشگونی میں اپنی ناک کاٹ لینے کے مرادف ہے، یقیناً اسے معتدل طریق کار نہیں کہا جاسکتا کہ آدمی فریق مخالف کا رد کرتے کرتے خود اپنا بھی رد کر جائے۔ اس لئے سبائیت کی تردید تو بلاشبہ تاریخی خدمت تھی مگر زور میں آکر ناصبیت کی تائید کرنا نہ تردید رہتی ہے نہ تائید، مگر اس کا واحد منشا یہ ہے کہ اس بارے میں مذہبِ اہل سنت والجماعت سے ہٹ کر تائید و تردید کی راہ اختیار کی گئی ہے، تو پھر اعتدال کہاں میسر آسکتا تھا۔ مسلکِ اعتدال تو صرف نصیبِ اہل سنت ہے، جس میں نہ سبائیت ہے نہ ناصبیت، نہ شیعیت ہے نہ خارجیت، اس کے دائرہ

میں مدح ہو یا ذم ہر ایک کی حدود ہیں اور وجوہ، انھیں میں محدود رہ کر مدح و ذم ممکن ہے، اس سے ہٹ کر حدود ہی قائم نہیں رہ سکتیں کہ مدح و ذم میں افراط و تفریط سے بچاؤ ممکن ہو۔ چنانچہ اس کتاب میں جگہ جگہ ایسی لغزشیں ملتی ہیں، جو مذہب اور تاریخ دونوں کے لحاظ سے نقطہ اعتدال پر نہیں ہیں اور ان پر کافی کلام کرنے کی گنجائش ہے۔

چنانچہ متعدد فاضلوں نے اس کتاب کے مختلف گوشوں پر کلام کیا بھی ہے۔ بالخصوص اس کتاب کے بعض اہم پہلوؤں پر حضرت محترم صدر مفتی دارالعلوم دیوبند مولانا سید مہدی حسن صاحب دامت فیوضہم نے اپنے ایک مقالہ میں سیر حاصل بحث فرمائی، جو مورخانہ اور محدثانہ دونوں رنگ لئے ہوئے ہے۔ اور اس سے زیر بحث کتاب کی تاریخی ریسرچ کی نوعیت کھل کر سامنے آ جاتی ہے۔ یہ مقالہ بھی شعبہ نشر و اشاعت دارالعلوم سے شائع ہو رہا ہے، اسی طرح اور حضرات نے بھی اس کتاب پر اپنے اپنے رنگ میں کلام کیا ہے، جس سے اس کتاب کے مضمرات کھل کر سامنے آ سکتے ہیں، لیکن میرا مقصد اس مختصر مقالہ میں نہ پوری کتاب پر تنقید ہے نہ اس کے تمام مباحث پر رد و قدح ہے۔ صرف کتاب کے بنیادی حصہ حسین و یزید کے سلسلہ میں شرعی حیثیت اور مذہب اہل سنت والجماعت کو سامنے رکھ کر کلام کرنا ہے۔ ضمنی طور پر اگر کوئی تاریخی بحث آئے گی تو وہ ضمنی اور استطرادی ہی ہوگی جس کا اصل موضوع سے نہیں بلکہ مقتضیات موضوع سے تعلق ہوگا۔

ہمیں عباسی صاحب سے نہ کوئی پُر خاش ہے نہ ہم ان کی دنیا میں حارج ہیں، بلکہ ان کے اور اپنے حق میں راہِ مستقیم اور اس پر چلنے کے خواہاں ہیں، البتہ جہاں تک مسلکِ حق اور عقیدہ کا تعلق ہے اس میں خلافِ مسلکِ حق جب کوئی بات سامنے آ جائے تو یہ خیانت ہے کہ ہم اس میں اپنے مبلغِ فہم کی حد تک راہِ مستقیم دکھلانے میں پس و پیش کریں۔

اگر پینم کہ نابینا و چاہ است اگر خاموش نشینم گناہ است

میں جانتا ہوں کہ اس زمانہ میں کوئی اپنے خلاف کسی کی سننے اور ماننے والا نہیں، لیکن ماننے نہ ماننے سے قطع نظر کر کے یہ محض اپنے فرض کی ادائیگی ہے۔ اگر آج کسی کی سمجھ میں نہ آیا تو کل آئے گا، کیوں کہ نظریات بننے اور بگڑنے والے امور میں دواماً اپنی جگہ قائم رہنے والے امور عقائد و مذاہب

ہی ہیں، اسی لئے انجام کار جب تغیراتِ زمانہ سے نظریات کی عمارتیں منہدم ہوتی ہیں، تو لوگ عقیدہ و مذہب ہی کی پائیدار عمارت میں پناہ لیتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

مباحث

عباسی صاحب کا مطمح نظر چوں کہ یزید کو خلیفہ برحق بلکہ عمرِ ثانی دکھلا کر اس کا ذاتی اور سیاسی کردار بے عیب ظاہر کرنا تھا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اس کے مد مقابل سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کو جو اس کی بیعت کو اس کے فسق اور بے اعتدالی کی وجہ سے کسی طرح گوارہ نہیں فرماتے تھے، ذاتی اور سیاسی کردار کے لحاظ سے پست اور اخلاق و اوصاف کے لحاظ سے معاذ اللہ داغ دار ثابت کیا جاتا، ورنہ اس تقابل کے ہوتے ہوئے اگر وہ ذرا بھی حسین رضی اللہ عنہ کے مناقب کے بارے میں لچک ظاہر کرتے تو یزید کے دعویٰ کردہ تقویٰ و طہارت کی خیر نہ تھی۔ اس لئے انھوں نے اس میزان کے دو پلوں میں ان دو کو بٹھلا کر یزید کا پلہ تو اخلاقی و عملی خوبیوں سے وزن دار بنا کر جھکا دیا اور حسین کا پلہ فضائل و مناقب اور اخلاقی و عملی خوبیوں سے خالی اور بے وزن دکھلا کر اوپر اٹھا دیا، تاکہ امت کا وہ ذہن بدل جائے جو اب تک اس کے برعکس قائم شدہ تھا۔

سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ

چنانچہ اس کتاب کے مباحث سے جو سیدنا حسین رضی اللہ عنہ سے متعلق ہیں، اندازہ ہوتا ہے کہ عباسی صاحب نے ان کے بارے میں تین منصوبے تیار کیے ہیں، جن پر وہ بحث کرنا چاہتے ہیں۔ ایک حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کا منصب و مقام، دوسرے ان کا ذاتی کردار اور عادات و معاملات اور تیسرے ان کی افتادِ طبع اور مزاج کی قدرتی ساخت۔ ایک انسان کو پرکھنے کے یہی تین مقامات ہوتے ہیں۔ محمود صاحب عباسی نے تینوں ہی میں انھیں داغ دار بنانے کی نامحسوس سعی کی ہے، جس کے چند نمونے بطور مثال کے حسب ذیل ہیں۔

عباسی صاحب کا پہلا منصوبہ

حضرت حسینؑ کی صحابیت کی نفی

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کرنے کے لئے ان کی عمر و فات نبوی کے وقت پانچ برس کی دکھلا کر عباسی صاحب لکھتے ہیں:

(۱) ”اتنی چھوٹی سی عمر سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی۔ بعض ائمہ نے تو ان کے بڑے بھائی حضرت حسن کو جوان سے سال بھر کے قریب بڑے تھے زمرہ صحابہ کے بجائے تابعین میں شامل کیا ہے۔“

(خلافت معاویہ و یزید ص ۱۴۶)

حضرت حسینؑ کے کردار پر حملے

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اعلیٰ ترین کمالات درحقیقت آثار و لوازمِ صحابیت تھے، جن کا عنوان کمالِ ایمان و تقویٰ، کمالِ عرفان و علم، کمالِ فہم و فراست، کمالِ اخلاص و للہیت اور کمالِ اخلاق و مقامات ہے، اس بارے میں عباسی صاحب کا دوسرا منصوبہ یہ بنا کہ انھیں یزید کے خلاف جو عباسی صاحب کے زعم میں متفق علیہ امام تھا، خروج و بغاوت کے جرم کا مرتکب گردان کر اور ان کے سفرِ کوفہ کو متعدد اخلاقی کمزوریوں پر محمول کر کے انھیں داغدار بنانے کی سعی کی جائے۔ کیوں کہ اس تدبیر سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ حضرت امام کی وفات بھی موتِ شہادت نہ ہو، جب کہ وہ ایک خلیفہ برحق کی بغاوت میں اس کا مقابلہ کرتے ہوئے مارے گئے۔ ان اخلاقی اور شرعی جرائم کے چند نمونے عباسی صاحب کے الفاظ میں ملاحظہ ہوں۔

(۲) ”اپنی دانست میں حضرت حسین خلافت کا اپنے کو زیادہ مستحق سمجھتے تھے اور اپنا ”حق“ لینا اپنے

پر واجب کر چکے تھے۔ مسلم کے واقعہ سے آپ نے یہ صحیح نتیجہ اخذ کیا تھا کہ اس حالت میں کوفہ جانا مفید مطلب نہ ہوگا، مگر آپ کے ساتھی کوفیوں نے جب آپ کو پھر ترغیب دی اور یقین دلایا کہ آپ کی شخصیت مسلم کی طرح نہیں ہے، آپ کی صورت دیکھتے ہی لوگ آپ کی طرف دوڑ پڑیں گے، حصولِ مقصد کے جذبہ نے حزم و احتیاط پر غلبہ پالیا اور جس طرح اپنے ہمدردوں اور عزیزوں نے عاقبت اندیشانہ مشوروں کو نظر

انداز کر دیا تھا اور کوفیوں کے مواعید پر بھروسہ کر کے مکہ سے روانہ ہو گئے تھے، وہی خوش اعتقادی اب بھی آگے بڑھنے کی محرک ہوئی۔ آزاد مورخ ڈوزی نے لکھا ہے کہ ان کوفیوں کے خطوط و مراسلات کے مندرجہ مواعید پر انھیں ایسا اعتماد تھا کہ لوگوں کے سامنے فخر یہ پیش کرتے تھے (آگے ڈوزی کے الفاظ میں عباسی صاحب فرماتے ہیں جس کا ایک فقرہ یہ ہے) حسین کے دورانِ دلش دوستوں نے لاکھ منت سماجت کی کہ ایسی خطرناک مہم کے اندر ناعاقبت اندیشانہ اپنے کو جو حکم میں نہ ڈالیں اور ان لوگوں کے مواعید اور مصنوعی جوش و ولولہ پر اعتماد نہ کریں، جنھوں نے ان کے والد ماجد سے دعا کی تھی، انھیں دھوکہ دیا تھا، مگر حسین نے حبِ جاہ کی مہلک ترغیبات پر کان دھرنے کو ترجیح دی اور ان لاتعداد خطوط (دعوت ناموں) کی فخریہ طور سے نمائش کرتے رہے، جو ان کو موصول ہوئے تھے اور جن کی تعداد جیسا کہ شیخی سے کہتے تھے ایک اونٹ کے بوجھ کے مساوی تھی۔“ (خلافت معاویہ و یزید ص ۱۶۸، ۱۶۹)

اس عبارت میں سیدنا حسین رضی اللہ عنہ پر دانست کی کمزوری، جماعتی منصب کو ذاتی حق سمجھنا، مطلب براری کا جوش، ناعاقبت اندیشی، بے بنیاد خوش اعتقادی، فخر و خود ستائی، حبِ جاہ، نمائش پسندی، شیخی بازی وغیرہ کے الزامات عائد کیے گئے ہیں۔

ایک موقع پر ڈوزی کے الفاظ میں بولتے ہوئے عباسی صاحب فرماتے ہیں:

(۳) ”مشہور مورخ ڈوزی کا ایک فقرہ اس بارے میں قابلِ لحاظ ہے، وہ لکھتا ہے۔

اخلاف (یعنی آنے والی نسلوں) کا عموماً یہ شعار رہا ہے کہ وہ ناکام مدعیوں کی ناکامی پر جذبات سے مغلوب ہو جاتے ہیں اور بسا اوقات انصاف، قومی امن اور ایسی خانہ جنگی کے ہولناک خطروں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جو ابتداءً نہ روک دی گئی ہو، یہی کیفیت اخلاف کی حضرت حسین کے متعلق ہے، جو ان کو ایک ظالمانہ جرم کا کشتہ خیال کرتے ہیں۔

ایرانی شدید تعصب نے اس تصویر میں خدو خال بھرے اور حضرت حسین کو بجائے ایک معمولی قسمت آزما کے جو ایک انوکھی لغزش و خطاءِ ذہنی اور قریب قریب غیر معقول حبِ جاہ کے کارنِ ہلاکت کی جانب تیز گامی سے رواں دواں ہوں، ولی اللہ کے روپ میں پیش کیا ہے۔ ان کے ہم عصروں میں اکثر و بیشتر انھیں ایک دوسری نظر سے دیکھتے تھے وہ انھیں عہد شکنی اور بغاوت کا قصور وار خیال کرتے تھے، اس لئے کہ انھوں نے (حضرت) معاویہ کی زندگی میں یزید (کی ولی عہدی) کی بیعت کی تھی اور اپنے حق یا دعوائے خلافت کو

(خلافت معاویہ و یزید ص ۷۶)

ثابت نہ کر سکے تھے۔“

اس عبارت میں سیدنا حسینؑ کو نا کام مدعی، معمولی قسمت آزما (جو اپنی مطلب برآری کے لئے جائز و ناجائز کی بھی پرواہ نہ کرتا ہو) بناؤٹی ولی اللہ، بے دانش، محبِ جاہ، عہد شکن (غدار) باغی، بے دلیل دعویدار کے لقب دیئے گئے ہیں۔

حضرت حسینؑ پر بغاوت و خروج کا الزام

ایک موقع پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو یزید کے مقابلہ میں خروج و بغاوت کا مجرم ٹھہراتے ہوئے اپنی تائید کے لئے حضرت محمد بن الحنفیہ کا مقابل پیش کرتے ہیں کہ وہ بھی اس سفر کو فہ کو خروج اور طلبِ حکومت کا ایک سیاسی اقدام سمجھتے تھے، جو ناجائز تھا۔ لکھتے ہیں کہ:

(۴) ”حضرت حسین کے ان بھائی اور حضرت علی کے ایسے قابل اور شجاع زاهد و عالم فرزند (محمد بن

الحنفیہ) کا امیر یزید سے بیعت کرنا، اس پر مستقیم رہنا اور باوجود خلافت کی پیش کش کے اپنے موقف سے جنبش نہ کرنا، ان کے بار بار اصرار کرنے پر نہ خود ساتھ دینا اور نہ اپنے فرزندوں میں سے کسی کو بھی ان کے ساتھ جانے دینا، آخر کس بات کا ثبوت ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ وہ بھی تمام دیگر صحابہ کرام کی طرح اس خروج کو طلبِ حکومت و خلافت کا ایک ایسا سیاسی مسئلہ سمجھتے تھے جو مقتضیاتِ زمانہ اور احکامِ شرع کے اعتبار سے جائز اور مناسب نہ تھا۔“ (خلافتِ معاویہ و یزید ص ۷۶)

اس عبارت میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر خروج (بغاوت) اور غلبہ دینا کے بجائے کوری سیاست اور پالیٹکس کا غلبہ، طلبِ حکومت و اقتدار اور خلافِ شرع اور خلافِ عقل اقدامات کے الزامات عائد کیے گئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک شخص جب خلافِ شرع اور خلافِ حق لڑے تو اس کا قدرتی نتیجہ اس کے سوا اور کیا نکل سکتا ہے کہ اس کی لڑائی نفسانی ہو، اور اس کی موت موتِ شہادت نہ ہو۔ گویا لازماً شہادتِ حسین سے انکار ہی اس عبارت میں موجود ہے۔

سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کی افتادِ طبع اور مزاج کی ساخت کے سلسلہ میں ایک موقع پر ان کا حضرت حسنؑ سے تقابل ڈالتے ہوئے ابتداء عمر ہی سے ان میں جتنے بندی کی خواہش اور لڑاکا اور جھگڑاؤ قسم کے لوگوں کی سی خصلتیں ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ عباسی صاحب لکھتے ہیں۔

(۵) ”حضرت حسنؑ ہمیشہ جتنے بندی سے علیحدہ رہے اور صلح و مصالحت کے لئے کوشاں، برخلاف

اس کے ان کے چھوٹے بھائی کے بچپن کا یہی ایک واقعہ خود انھی کی زبانی اصحابِ تاریخ و سیر نے بیان کیا

ہے۔ حضرت حسین فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اپنے زمانہ خلافت میں جب کہ مسجد نبویؐ کے ممبر پر خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے، میں نے ان سے کہا کہ آپ میرے نانا جان کے ممبر سے اتر جائیے اور اپنے باپ کے ممبر پر چلے جائیں۔“ (خلافتِ معاویہ و یزید ص ۹۰)

یہ اور اس قسم کی عبارتیں جو اس کتاب میں ملتی ہیں ان کو پڑھ کر حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں بحیثیت مجموعی پڑھنے والے پر اثر یہ پڑتا ہے کہ وہ ایک معمولی دنیا دار قسم کے آدمی تھے، نہ ان کا اخلاق اونچا تھا نہ کردار بلند، نہ قلب و اخلاق کا رخ صحیح تھا نہ نیت ہی بخیر تھی، نہ ان کے مقاصد صحیح تھے نہ عزائم درست، عوام الناس کی طرح حبِ جاہ و مال میں گرفتار تھے۔ موقعہ پڑا تو ڈاکہ زنی کر کے سرکاری مال لوٹ لیا، وقت آ پڑا تو عہد شکنی کر کے غداری پر کمر باندھ لی۔ جذبہ آیا تو بے سوچے سمجھے مقابل پر جا پڑے اور لڑنے مرنے پر آمادہ ہو گئے، مطلب برآری کے جوش میں جائز و ناجائز تک کی پرواہ نہ کی۔ پھر یہ خصلتیں ان میں وقت کی پیداوار نہ تھیں بلکہ بچپن ہی سے طبیعت کی افتاد بنی ہوئی تھیں اور لڑکپن ہی سے ان میں پرورش پاتی چلی آرہی تھیں۔

آج اس دور میں انھیں جتنے بند اور آج کل کی اصطلاح میں پارٹی پالیٹکس کا عادی اور سیاست میں پارٹی فیلنگ کا شکار بتلانے کا حاصل یہ ہے کہ امام حسین رضی اللہ عنہ کو بس ایسا ہی سمجھ لو جیسا کہ اس زمانہ کے مطلب پرست سیاسی لیڈر ہوتے ہیں، جن کے نہ سیاسی وعدے قابلِ اطمینان ہوتے ہیں، نہ معاہدے لائق اعتبار۔ مطلب اصل ہوتا ہے اور اس کے مقابلہ میں امانت و دیانت اور مروت کا کوئی سوال درمیان میں نہیں ہوتا۔ العیاذ باللہ

افسوس ہے کہ عباسی صاحب کو اپنی اور ڈوزی وغیرہ کی تعبیرات سے الگ ہو کر نفسِ واقعات کے سلسلہ میں کوئی بھی ایسا محملِ حسن ہاتھ نہ لگا کہ حسین رضی اللہ عنہ کی ذات کم از کم مجروح تو نہ ٹھہرتی، یزید کی حمایت میں یہ غلو کہ حسین رضی اللہ عنہ کی ذات کو داغ دار بنانے کے لئے تلاش کر کر کے واقعات کے برے محمل پیدا کیے جائیں، ممکن ہے کہ ان کے نزدیک یہ بھی تاریخی ریسرچ کا کوئی اہم گوشہ ہو، لیکن فن کے لحاظ سے اسے انتہائی افسوس ناک غلطی کہا جائے گا۔

بہر حال ان پانچ نمبروں سے جو سطور بالا میں عباسی صاحب کے الفاظ میں پیش کیے گئے ان کا مطمح نظر اور نظریہ، حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت، کردار اور مزاج کے بارے میں کھل کر سامنے

آجاتا ہے۔ رہا یہ کہ اہل سنت والجماعت کے فقہاء، محدثین، متکلمین اور محقق اربابِ تاریخ اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ سو معروضاتِ ذیل پر نظر ڈالئے جس سے اولاً صحابیتِ حسینؑ کے مسئلہ پر روشنی پڑے گی جس کی نفی عباسی صاحب کا منصوبہ ہے۔

حضرت حسینؑ کی صحابیت حدیث و تاریخ کی روشنی میں

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی سب سے بڑی فضیلت بلکہ ام الفضائل صحابیت تھی، سو عباسی صاحب نے اس کی نفی کا ایہام کر کے دلوں میں اسے مشکوک اور مشتبہ بنا دینا چاہا ہے۔ اور بڑی ہوشیاری کے ساتھ ان کے صحابی ہونے کی نفی کا تصور ذہنوں میں بٹھلا دینے کی نامحسوس سعی کی ہے، چنانچہ وفاتِ نبوی کے وقت وہ ان کی عمر پانچ سال کی دکھلا کر اپنی کتاب ”خلافتِ معاویہ و یزید“ میں رقم طراز ہیں:

”اتنی چھوٹی سی عمر سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی، بعض ائمہ نے تو ان کے بڑے بھائی حضرت حسن کو جو ان سے سال بھر کے قریب بڑے تھے زمرہٴ صحابہ کے بجائے تابعین میں شامل کیا ہے۔“

(خلافتِ معاویہ و یزید ص ۱۴۶)

عباسی صاحب نے اپنی عبارت کو یہاں پہنچ کر ختم کر دیا ہے تاکہ لوگ اس سے یہ قیاسی تصور خود باندھ لیں کہ جب حضرت حسن بھی امام احمد بن حنبل کے نزدیک صحابی نہ ہوئے تابعی ہوئے، تو حسین تو بطریقِ اولیٰ تابعی ٹھہریں گے، جو عمر میں ان سے بھی ایک سال کم تھے۔ اس دعویٰ اور اس سے لازم آمدہ قیاسی تصور کی دلیل کے طور پر عباسی صاحب نے ایک تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی نفی کے لئے صغر سنی کی حجت پیش کی ہے، جو ان کے نزدیک صحابیت میں مانع ہے اور اس کے لئے انھوں نے ابن کثیر کی عبارت کا حوالہ البدایہ سے دیا ہے۔

دوسرے صحابیت کی نفی کے ساتھ ان کی تابعیت کا دعویٰ کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل کا یہ قول پیش کیا ہے کہ:

وقد روی صالح بن احمد بن حنبل عن ابیہ انه قال فی الحسن ابن علی

انه تابعی ثقة. (البدایہ ص ۱۵۰ ج ۴)

”اور صالح بن احمد بن حنبل نے اپنے والد امام احمد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حسن بن علی کے بارے میں فرمایا کہ وہ ثقہ تابعی تھے۔“

یہ قول اور اس سے اپنے قیاسی نظریہ کا ایہام کر کے عباسی صاحبِ بزعم خود مطمئن ہو گئے کہ انھوں نے حضرت حسین کی صحابیت کی نفی اور تابعیت کے اثبات میں حق تحقیق و ریسرچ ادا کر دیا اور اب صحابیت کے فضائل و مناقب ان کے لئے ثابت شدہ نہ رہے کہ جس سے یزید کے خلاف خروج و بغاوت اور دوسرے توہین آمیز امور ان کی طرف منسوب کرنے میں کوئی جھجک محسوس کی جائے، حالاں کہ جہاں تک صحابیت میں کم سنی کے مانع ہونے کا تعلق ہے، اربابِ فن کے یہاں وہ کوئی قابلِ التفات و توجہ بات نہیں۔

صحابیت کی تحقیق و تعریف

عامہ محدثین کے یہاں صحابی وہ ہے جسے ایمان کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لقاء و صحبت میسر آجائے خواہ کسی بھی عمر میں ہو۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

من صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اوراہ من المؤمنین فہو صحابیؑ.

(بخاری جلد اول باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پالی یا آپ کو بحالتِ ایمان دیکھ لیا وہ صحابی ہے۔

بعض علماء نے صحبتِ نبوی کے ساتھ بلوغ کی قید لگائی تھی، تو محدثین نے اسے رد کر دیا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ:

ومنہم من اشترط فی ذلک ان یکون حین اجتماعہ بالغاً و ہو مردودؑ.

ان میں سے بعض نے شرط لگائی ہے کہ آدمی حضور کے ساتھ جمع ہونے کے وقت بالغ ہو (تب صحابی

ہوگا) اور یہ قول مردود ہے۔

چند الفاظ کے بعد فرماتے ہیں:

والذی جزم بہ البخاری قول احمد بن حنبل والجمہور من المحدثین.

(فتح الباری ص ۷ ج ۳)

بخاری نے جس پر اعتماد کیا ہے، وہ قول امام احمد اور جمہور محدثین کا ہے۔

اور بخاری کا قول گزر چکا ہے کہ جس نے صحبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اٹھالی یا ایمان کے ساتھ دیکھ لیا وہی صحابی ہے۔ تو یہی قول امام احمد اور جمہور محدثین کا ثابت ہوا۔

ظاہر ہے کہ فن اور جمہور ار باب فن کی ان تصریحات کے بعد کہ جو بھی ایمان کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و لقاء کا شرف پا جائے خواہ قبل البلوغ ہو یا بعد البلوغ وہ صحابی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو صحابی نہ مانا جائے اور محض عمر کی وجہ سے ان کی صحابیت کا انکار کر دیا جائے، یا اس میں شبہات نکالے جائیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی پیش نظر رہے کہ عباسی صاحب کی صحابیت حسین کی نفی کی یہ دلیل کہ وفات نبوی کے وقت وہ صرف پانچ سال کے تھے یعنی لفظ صرف اور حصر کے ساتھ پانچ سال کا ذکر تاریخی طور پر غلط ہے، کیوں کہ اس لفظ صرف پانچ سال کی عمر کے دعوے کے لئے بطور ماخذ و حجت حافظ ابن کثیر کا قول پیش کر رہے ہیں اور اس میں نہ صرف کا لفظ موجود ہے، نہ حصر کا کوئی کلمہ ہے، جس سے حضرت حسین کی عمر کا پانچ برس میں منحصر ہونا مفہوم ہو، یا اس سے اخذ کر کے یہ ”صرف“ والا دعویٰ کیا جائے، بلکہ ہے تو لفظ ”صرف“ کی ضد موجود ہے۔ حافظ کی اصل عبارت جو عباسی صاحب ہی نے خلافت معاویہ و یزید کے ص ۱۴۶ پر نقل کی ہے، یہ ہے:

ادرك الحسين من حياة النبي صلى الله عليه وسلم خمس سنين او

نحوها. (البدایہ ص ۱۵۰)

حضرت حسین نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے پانچ برس یا اس کی مانند پائے۔

ظاہر ہے کہ اصل ماخذ میں نحوہا کے ہوتے ہوئے اخذ کردہ دعوے میں پانچ برس کے ساتھ لفظ ”صرف“ بڑھادینا اصل پر اضافہ ہے، جو اصل عبارت کی تحریف کو مستلزم ہے، جس کو تاریخی ریسرچ کا عنوان دینا عباسی صاحب ہی جیسے محقق کا کام ہو سکتا ہے۔

بہر حال نحوہا کے لفظ سے حافظ کی عبارت میں یہ گنجائش ضرور نکلتی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عمر کے سال متعین کرنے میں جہاں ابن کثیر کی صراحت کے مطابق پانچ برس لئے جاسکتے ہیں وہیں ان کے اشارہ کے مطابق پانچ کے علاوہ بھی کوئی مدت لی جاسکتی ہے، اگر ثابت ہو جائے۔

اور اوپر عباسی صاحب کا لفظ ”صرف“ بھی کچھ اس طرف مشیر ہے کہ انھیں حضرت حسین کی صحابیت کے ماننے میں یہ پانچ سال کی عمر بقید ”صرف“ ہی رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔ گویا اگر پانچ سال سے زائد کی عمر ثابت ہو جائے تو پھر انھیں بھی شاید صحابیتِ حسین کے تسلیم کر لینے میں کوئی تامل نہ وگا۔ سو ان کا یہ خلجان رفع ہو سکتا تھا، اگر وہ تاریخی ریسرچ کے سلسلہ میں کتاب کفایۃ الخطیب کی حسبِ ذیل عبارت بھی پڑھ لیتے، جس میں خطیب بغدادی صحابیت کے لئے بیس سال کی عمر کی شرط کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولو كان السماع لا يصح الا بعد العشرين سقطت رواية كثير من اهل العلم سوى من هو في عداد الصحابة ممن حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصغر فقد روى الحسن بن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم ومولده سنة اثنين من الهجرة وكذلك عبد الله ابن الزبير ابن العوام والنعمان ابن بشير و ابو الطفيل الكناني والسائب ابن يزيد والمسور بن مخرمة انتهى. (کتاب کفایۃ الخطیب ص ۵۵ باب ما جاء فی صحة سماع الصغیر)

ترجمہ: اور اگر (روایت کے باب میں) سماع بیس برس کی عمر کے بعد ہی صحیح ہوتا تو بہت سے ان اہل علم کی روایت ساقط الاعتبار ہو جاتی، جو حضرات صحابہؓ کے علاوہ بھی (صاحبِ روایت) شمار کیے گئے ہیں، وہ حضرات صحابہ جنھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صغریٰ میں روایتیں محفوظ کیں، چنانچہ حضرت حسن بن علی بن ابی طالب نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے، درحالیکہ ان کی ولادت ۲ھ میں ہے۔ اور ایسے ہی عبد اللہ بن الزبیر بن العوام اور نعمان بن بشیر اور ابو الطفیل کنانی اور سائب بن یزید اور مسور بن مخرمہ۔ انتہی۔

اس سے ایک تو یہ ثابت ہوا کہ صحابہؓ کے سوا بھی غیر صحابی صغیر السن اہل علم کی روایت معتبر ہے، تو صغیر السن اہل علم کی روایت جس کی بنیاد صحابیت پر ہے بطریق اولیٰ معتبر بلکہ واجب الاعتبار ہے۔ دوسرے یہ واضح ہوا کہ کم سن صحابہ کی روایت کا معتبر ہونا ایسا مسلمات اور بدیہیاتِ فن میں سے ہے کہ وہ بحث ہی میں نہیں آ سکتا، بحث اگر ہو سکتی تھی تو غیر صحابی صغیر السن میں ہو سکتی تھی، لیکن کم سن صحابہ کی روایت پر قیاس کر کے ان کی روایت کا اعتبار بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، جب کہ ان کی استعداد کے

مناسب حال احوال اور سماع و روایت کے واقعات سامنے آجائیں۔

حاصل یہ نکلا کہ خورد سال صحابہ کی روایت مقیس علیہ کا درجہ رکھتی ہے اور مقیس علیہ مسلمات میں سے ہوتا ہے، جس پر قیاس کر کے مابعد کے کمسن اہل علم کی روایات کا اعتبار بھی قائم ہو سکتا ہے۔ اور تیسرے یہ بھی ثابت ہوا کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ ۲ھ کی پیدائش ہیں، جس سے ان کی عمر وفات نبوی کے وقت آٹھ سال کی ثابت ہوتی ہے اور جب کہ حضرت حسین ان سے ایک سال چھوٹے تھے تو ان کی عمر سات سال ثابت ہوئی۔

اس روایت کو سامنے رکھ کر عباسی صاحب کو اب محض عمر کی وجہ سے حضرت حسین کو صحابی تسلیم کر لینے میں تامل نہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ تو صرف پانچ سال کے تھے، اب وہ اپنے لفظ صرف پر نظر ثانی کریں، جس کو حافظ ابن کثیر نے تو ذکر نہیں کیا بلکہ او نحوہا کے لفظ سے اس سے زیادہ عمر کی گنجائش دی ہے اور ادھر خطیب بغدادی نے حضرت حسن کی عمر آٹھ سال کی ثابت کر کے اسے رد کیا ہے۔ اگر اس تاریخی ریسرچ کے زمرہ میں خطیب کی یہ روایت سامنے آجاتی تو شاید عباسی صاحب نہ لفظ ”صرف“ لکھنے کی جرأت کرتے اور نہ شاید حضرت حسین کی صحابیت میں کسی شک و شبہ کو گنجائش دیتے، کیوں کہ سات سال کی عمر ہر ملک کے عرف میں شعور اور سمجھ کی عمر سمجھی جاتی ہے، جس میں بچہ خطاب کو بے تکلف سن اور سمجھ لیتا ہے اور اسی لئے اس عمر سے بچہ پر تربیتی روک ٹوک سخت کر دی جاتی ہے اور اسے عواقب و نتائج دکھلا کر ڈرایا دھمکایا جاتا ہے۔ شاید اسی لئے حدیث نبویؐ میں سات سال کی عمر کے بچہ کو نماز کا حکم کرنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے کہ وہ سن فہم و شعور کو پہنچ جاتا ہے۔

مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعًا. (الحديث)

اپنے بچوں کو نماز کا حکم دو جب کہ وہ سات برس کے ہو جائیں۔

اسی لئے حافظ ابن کثیر نے خمس سنین کے بعد او نحوہا کا کلمہ اپنی عبارت میں بڑھایا ہے کہ انکی نظر میں پانچ سال سے زائد عمر کی بھی کوئی روایت ہوگی، اور ممکن ہے کہ کفایۃ الخطیب ہی کی یہ روایت یا اسی قسم کی اور دوسری روایتیں ہوں، جن سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا تھا۔ لیکن عباسی صاحب کی ریسرچ والی تاریخی نظر کفایۃ الخطیب تک تو کیا پہنچتی ابن کثیر کی روایت کے اس نحوہا کے کلمہ تک بھی

نہ پہنچی جسے وہ خود بھی نقل کر رہے ہیں اور اس کا ترجمہ بھی کسی حد تک صحیح کر رہے ہیں اور پہنچی تو اس طرح کہ اس روایت کا مفہوم ادا کرتے وقت نہ صرف یہ کہ ”اونحوھا“ کو اڑا گئے بلکہ اس کے بجائے اپنے دعویٰ میں ”صرف“ کا کلمہ بڑھا گئے، تاکہ اس گنجائش کی کلی نفی ہو کر حضرت حسین کی عمر پانچ سال میں منحصر اور محدود ثابت ہو جائے اور انھیں کسی نہ کسی طرح کمسنی کی حجت پیش کر کے صحابیت کے زمرہ سے نکالنے کا موقع مل جائے، ممکن ہے کہ اسی کا نام اصطلاح میں تاریخی ریسرچ ہو۔

لیکن اگر وفاتِ نبوی کے وقت حضرت حسین کی پانچ ہی سال کی عمر پر زور دیا جائے، جو عباسی صاحب کا منصوبہ ہے، تو قطع نظر محدثین اور اربابِ فن کی تصریحات کے جس کی رو سے اس عمر سے بھی ان کی صحابیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، تاریخی واقعات کی رو سے بھی یہ عمر ایسی بے مایہ نہیں مانی جاتی کہ اسے یہ کہہ کر کہ وہ سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی، لایعناء بہ بنا دیا جائے ایسے واقعات تاریخ میں پائے جاتے ہیں کہ چار چار سال کے بچے پورے قرآن کے حافظ ہو جاتے تھے، حالاں کہ بالکل بے شعور اور بے تمیز بچہ کبھی اس مقام تک نہیں پہنچ سکتا۔ ادھر عرب کا یہ دور جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے آنکھ کھولی وہ دور ہے کہ حق تعالیٰ اپنے دین کے حفظ و بقاء کے لئے ایک طبقہ نیاز فرما رہے ہیں۔ اس طبقہ کے افراد کو پہلے سے قدرت نے منتخب کیا ہوا ہے اور ان سے دین کی روایت و درایت کے تحفظ کا کام لینا ہے، تو خلقی طور پر اس دور میں تمیز و شعور کے جوہر غیر معمولی انداز سے اہل دور کو بخشے جا رہے ہیں ان کے حافظے، ان کا ذہن و ذکاؤ اور ان کا اخذ و فہم ہی کچھ معمول و عادت سے بالاتر بنایا جا رہا ہے، اس دور کا شعور و ذکاؤ اور حفظ و اخذ کا عالم یہ تھا کہ زمانہ جاہلیت کی ایک نابالغ بچی فی البدیہہ لمبے لمبے قصیدے کہہ جاتی اور ایک دو مرتبہ سن کر دوسروں کے قصیدوں کا یاد کر لینا تو ان کے ذہنوں کی معمولی سی کارگزاری تھی، جس کے شواہد تاریخوں میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

تو اس دور کا کوئی کمسن فرد اور وہ بھی اہل بیتِ نبوت کا جو ہر فرد جس میں اخلاقِ نبوت سے فطری مناسبت جگہ پائے ہوئے ہو اور جس نے اس بیتِ نبوت میں آنکھ کھولی ہو، جس میں آیات اللہ اور حکمت کی باتیں ہمہ وقت کہی اور سنی جاتی ہوں، اگر پانچ سال تک اللہ کے رسول کی صحبت اٹھائے آپ کی باتیں شعور کے ساتھ سنے اور آپ کے فیضانِ نبوت سے شعوری طور پر ہمہ وقت مستفید ہو،

جس کے آثار بعد میں واقعات کی صورت سے سامنے آئیں تو فنی دلائل کے علاوہ اس دور کے احوال کے لحاظ سے بھی یہ کوئی مستبعد بات نہیں کہ اس کے پانچ سالہ شعور پر یہ لقاء و روایت بھاری ہو، چہ جائے کہ اسے دنیا کے عام حالات پر قیاس کر کے کہہ دیا جائے کہ اتنی چھوٹی سی عمر سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی، حالاں کہ یہ گفتگو ہی عام زمانوں کے عمومی حالات کی نہیں ہے، بلکہ ایک خاص دور کے خاص افراد کے بارے میں ہے۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ اگر عمومی احوال اور بلا تخصّص دنیا کے ہر دور ہی کو سامنے رکھا جائے تب بھی دنیا کے ہر دور میں جہاں عام احوال ہوتے ہیں وہاں خصوصی احوال اور مستثنیات بھی ہوتے ہیں۔ سب کو ایک لاٹھی سے نہیں ہانکا جاتا۔ بعض بچے ابتدائی عمر سے ذکاوت و شعور ایسا غیر معمولی لے کر پیدا ہوتے ہیں کہ بڑی عمر والے ان کی باتیں سن سن کر حیران رہ جاتے ہیں۔ ڈھونڈا جائے تو آج کے دور میں بھی اس کی مثالیں مل جائیں گی۔

بہر حال عباسی صاحب نے حضرت حسینؑ کی پانچ سال کی عمر دکھلا کر اور اسے پانچ ہی میں منحصر ظاہر کر کے یعنی زائد از پانچ کی نفی کر کے اگر حضرت حسینؑ کی صحابیت کی نفی باور کرانی چاہی ہے، تو اول تو یہ ان کی منصوبہ بندی ہے، تاریخی ریسرچ نہیں، کیوں کہ تاریخی ریسرچ کا ادنیٰ مقام یہ ہے کہ اداءِ مفہوم اور نقل و روایت میں تحریف نہ کی جائے اور اعلیٰ مقام یہ ہے کہ زیر بحث ابواب سے متعلق تاریخی گوشے سب کے سب سامنے ہوں، جس کے مجموعہ سے نظریہ اخذ کیا جائے اور اس کی جامع تعبیر کی جائے، جو تمام اقوال پر حاوی اور اس کا نچوڑ ہو، لیکن یہاں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عمر بیان کرنے کے سلسلہ میں یہ دونوں باتیں مفقود ہیں، نہ سارے تاریخی ٹکڑوں کا مجموعہ ان کے دعویٰ کا ماخذ بنا، نہ اختیار کردہ تاریخی ٹکڑے سے صحیح دعویٰ ہی اخذ کر کے سامنے لایا گیا، بلکہ اس میں تحریف کر دی گئی اور ساتھ ہی اس پانچ سال کی عمر کو علی الاطلاق بے ہوشی اور بے شعوری کی عمر دکھلا کر ہر زمانہ کے خصوصی احوال سے آنکھ بند کر لی ہے، جس کا وجود فطرۃً ہر دور میں رہتا آیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس ساری کتر بیونت کی بنیاد وہی ہے کہ حضرت حسینؑ کی صحابیت کی نفی کا منصوبہ ذہنی طور پر پہلے قائم کر لیا گیا اور اس کی تائید کے لئے بعد میں تاریخ کے وہی ٹکڑے تلاش کیے جاتے رہے، جو مطلب کے موافق ہوں، تو اس میں اس قسم کی نامتومی تبدیل و تحریف اور کتر بیونت کا ہونا قدرتی ہے۔

چوں عرض آمد ہنر پوشید شد

اگر نظریہ سے تاریخ نہ بنائی جاتی بلکہ تاریخ سے نظریہ بنایا جاتا تو یہ خرابیاں رونما نہ ہوتیں۔ بہر حال تاریخی جوابوں سے یہ نفی صحابیت کا منصوبہ غلط اور بے معنی ثابت ہو جاتا ہے۔ گو حضرت حسن کی ولادت کا سن متعین کرنے میں مؤرخین کے متعدد اقوال ملتے ہیں لیکن ابن عبدالبر نے حضرت حسن کی پیدائش کا سن ۳ھ قرار دیا ہے اور اسے اصح کہا ہے، سو اس کی رو سے بھی حضرت حسین کی عمر پانچ سال سے زائد ہی نکلتی ہے اور چھ سال سے کچھ زائد ہی ثابت ہوتی ہے۔ بہر حال حافظ ابن کثیر کا اونیحوہا کا لفظ اس قدر جامع اور حاوی ہے کہ وہ ان تمام اقوال کو اپنے اندر لے لیتا ہے اور لفظ ”صرف پانچ سال“ کی بہر صورت نفی کر دیتا ہے، جو عباسی صاحب کا منشا ہے اور اسے انھوں نے جعل کے طور پر ابن کثیر کے سر لگانے کی جرأت کی ہے۔

عباسی صاحب کا دوسرا منصوبہ اس نفی صحابیت کے سلسلہ میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو تابعی ثابت کرنا تھا، تا کہ صحابیت کی نفی بالکل ہی مکمل اور غیر مشتبہ ہو جائے، سو اس کے لئے انھوں نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا جو مذکورہ قول پیش کیا ہے کہ انھوں نے حضرت حسینؑ کے بڑے بھائی حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو تابعی فرمایا ہے، تو حسینؑ تو ان سے بھی ایک سال چھوٹے تھے، اس لئے وہ بطریق اولیٰ تابعی ثابت ہوئے اور صحابی نہ رہے۔ سو اس میں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ امام احمد کے جس قول پر اس قیاسی نظریہ کی بنیاد رکھی گئی ہے، آخر اس قول کی پوزیشن کیا ہے؟ اور آیا وہ ثابت شدہ ہے بھی یا نہیں؟ سو جہاں تک اس قول کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے خود حافظ ابن کثیر نے اس قول کو نقل کر کے ساتھ ہی ساتھ اس پر وَهَذَا غَرِيبٌ کا حکم لگا کر اس کی روایتی حیثیت کی کمر توڑ دی اور صاف کہہ دیا کہ یہ اوپری بات ہے۔ گویا لائق قبول نہیں۔

پھر آگے بطور الزام اور بطور احتجاج کے یہ بھی ظاہر کر دیا کہ اس قول سے حضرت حسن کی صحابیت کی نفی کا تو یہ مطلب ہوا کہ حضرت حسین کی صحابیت کی نفی بھی بطریق اولیٰ ہو جائے، درحالیکہ یہ دونوں باتیں غلط اور غیر مسلم ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ حافظ ابن کثیر جن کی تاریخی جلالت پر عباسی صاحب کو بھی پورا پورا بھروسہ ہے، تاریخی حیثیت سے اس قول ہی کو ناقابل اعتماد ظاہر کر رہے ہیں،

چہ جائے کہ اس سے پیدا کردہ قیاس بالاولویۃ ان کے یہاں قابلِ التفات ہو، پھر اس سے بھی زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ جن امام احمد کی طرف اس قول کو منسوب کیا گیا ہے، جس سے حضرت حسین کا تابعی ہونا قیاسی طور پر ثابت ہوتا ہے وہ خود ہی اس کے قائل نہیں معلوم ہوتے، یعنی خود ان کے نزدیک بھی یہ قول ان کا قول نہیں۔

اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر کی ذیل کی عبارت پڑھ لی جائے، جس کا کچھ حصہ اس مسئلہ میں پہلے بھی پیش کیا جا چکا ہے، جس میں وہ صحابیت کے مفہوم کی تحقیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَمِنْهُمْ مَنْ اشْتَرَطَ فِي ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ حِينَ اجْتِمَاعِهِ بِالْغَاوِ وَهُوَ مُرَدُّ

لأنه يخرج مثل الحسن ابن علي ونحوه من أحداث الصحابة والذي جزم به

البخاري هو قول احمد والجمهور من المحدثين. (فتح الباری ص ۷/۳)

ترجمہ: اور ان میں سے بعض نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ آدمی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمع ہونے کے وقت بالغ بھی ہو اور یہ قید مردود ہے، کیوں کہ یہ حسن جیسے کم سن افراد کو (جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمع ہونے کے وقت کم سن تھے) صحابیت سے خارج کر دیتی ہے، اس پر بخاری نے جزم و یقین کیا ہے وہ قول امام احمد اور جمهور محدثین کا ہے۔

اور امام بخاری نے صاف لفظوں میں اپنا یہ مذہب خود صحیح بخاری ہی میں واضح کر دیا ہے، جو پہلے بھی آچکا ہے کہ:

من صحب النبي صلى الله عليه وسلم وراه من المؤمنين فهو صحابي.

(بخاری جلد ۱، باب فضائل النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پالے یا آپ کو بحالتِ ایمان دیکھ لے وہ صحابی ہے۔

بہر حال واضح ہو گیا کہ امام احمد اور جمهور محدثین کے نزدیک بھی صحابیت کے لئے بوقتِ ملاقاتِ نبوی بالغ ہونا شرط نہیں، نابالغ اور کم سن بھی صحابی ہو سکتا ہے، جس پر بخاری نے جزم کیا ہے۔ اس لئے یہی مذہب بتصریح حافظ ابن حجر امام احمد کا متعین ہو گیا، اس میں قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اس مذہب کے اثبات کے لئے ابن حجر نے بطور مثال یا تمثیلی دلیل کے طور پر خصوصیت سے نام حضرت حسن کا پیش کیا ہے اور یہ کہہ کر کہ اگر صحابیت کے لئے بلوغ کی شرط لگائی گئی تو حضرت حسن

اور ان جیسے دوسرے کم سن صحابہ کی صحابیت کی نفی ہو جائے گی، جس سے واضح ہے کہ حضرت حسن کی صحابیت ان بزرگوں کے یہاں ایک ایسی مسئلہ کل اور معروف حقیقت تھی کہ جس سے کم سن صحابہ کی صحابیت کی نفی کرنے والوں پر حجت قائم کی جاتی تھی اور ظاہر ہے کہ حجت مسلمات ہی سے کی جایا کرتی ہے، اس لئے اس احتجاج سے حضرت حسن کی صحابیت کا مسئلہ کل ہونا واضح ہو جاتا ہے، جو خصوصیت سے امام احمد کا مذہب ہے۔ اور پھر اس مسئلہ کل مسئلہ میں امام احمد نہ صرف اس عموم کے دائرہ سے صحابیت حسن ہی کے قائل ثابت ہوتے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجر کی اس عبارت کی رو سے ان کی صحابیت کی نفی کرنے والوں کے مقابل ایک مد مقابل اور مدافعت کنندہ کی پوزیشن میں بھی نمایاں ہیں، کیوں کہ اس عبارت کی روشنی میں ان کے مذہب کی تعمیر ہوتی ہے کہ اگر صحابیت کے لئے بلوغ کی قید لگائی تو حضرت حسن صحابیت سے خارج ہو جائیں گے، حالاں کہ ان کا صحابی ہونا مسلمات میں سے ہے، تو بلوغ کی قید صحابیت کے لئے ہرگز صحیح نہیں۔

ظاہر ہے کہ اس صورتِ حال سے امام احمد اپنے ہی قول سے اس قول کے مد مقابل آجاتے ہیں جو عباسی صاحب نے ان کی طرف منسوب کر کے حضرت حسن کی نفی صحابیت کے لئے پیش کیا تھا، اس لئے خود امام احمد ہی کے اقرار سے اس منسوب شدہ قول کی نفی نکل آئی اور یہ کہ امام احمد خود ہی اسے اپنا قول نہیں مانتے۔

پس اب امام احمد کے اس مذہب کی روشنی میں جس کو حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے، ان کے دعویٰ کی تعبیریوں کی جاسکتی ہے کہ میں حضرت حسن کو باوجود نابالغ ہونے کے صحابی مانتا ہوں اور جو میری طرف اس کے خلاف بات منسوب کرے وہ مردود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں امام احمد کے نزدیک حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی صحابیت سے خارج نہیں ہو سکتے۔ اب اندازہ کر لیا جائے کہ اس قول کو استدلال میں پیش کرنے والوں کی پوزیشن کیا ہوئی۔ غالباً اسی بناء پر حافظ ابن کثیر نے امام احمد کے اس قول کو اوپری اور غریب کہہ کر رد کر دیا ہے کہ ان کے علم میں خود امام احمد کی تصریح سے ان کا مسلک حضرت حسن کی صحابیت کے بارے میں ضرور واضح تھا۔

اندریں صورت قیاس بالا ولویۃ کی یہ منفی صورت نہیں بنتی جو عباسی صاحب کا ذہنی منصوبہ تھا کہ ”جب امام احمد کے نزدیک حضرت حسن بھی صحابی نہ ہوئے، جو عمر میں حضرت حسین سے سال بھر کے

قریب بڑے تھے، تو حضرت حسینؑ تو بطریقِ اولیٰ صحابی نہ ہوئے، جو عمر میں حضرت حسنؑ سے ایک سال چھوٹے تھے۔“ بلکہ اب صورتِ قیاسِ مثبت طریق پر یہ ہو جاتی ہے کہ جب امام احمد کے نزدیک حضرت حسینؑ بھی صحابی ہیں، جو عمر میں حضرت حسنؑ سے ایک سال چھوٹے تھے تو حضرت حسنؑ تو بطریقِ اولیٰ صحابی ہوئے، جو حضرت حسینؑ سے عمر میں ایک سال بڑے تھے۔“ فرق یہ ہے کہ پہلا قیاس تو محض فرضی اور بلا بنیاد کے تھا اور یہ دوسرا قیاس واقعی ایک ٹھوس بنیاد پر قائم ہے۔

پھر اس قیاس کی رو سے صحابہ کے تمام کمسن اور نو عمر بچے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت و صحبت سے مشرف ہو چکے تھے زمرہٴ صحابہ سے نکل کر تابعی بن جاتے تھے۔ اور ان کی روایتیں احادیثِ مرفوعہ نہیں رہتی تھیں، جو مرفوع مانی جاتی ہیں۔ اور اس قیاس کی رو سے حضرت حسنؑ و حسینؑ رضی اللہ عنہما کے طفیل میں یہ تمام کمسن مگر مصاحبینِ نبی اطفالِ امام احمد، امام بخاری اور جمہور محدثین کے مذہب کی رو سے صحابی ثابت ہوتے ہیں اور ان کی روایات احادیثِ مرفوعہ ثابت رہتی ہیں۔

بہر حال امام احمد کی طرف منسوب کردہ یہ غریب قول کہ حضرت حسنؑ صحابی نہ تھے اور اس سے لازم آمدہ قیاس کہ حضرت حسینؑ بھی صحابی نہ تھے، تاریخی طور پر تو ابن کثیر نے اسے رد کر دیا ہے، فقہی مسلک کے طور پر اسے فقہ کے امام حضرت امام احمد بن حنبل نے رد کر دیا اور حدیثی طور پر جمہور محدثین نے اسے مردود ٹھہرا دیا اور واضح ہوا کہ عباسی صاحب نے حضرت حسینؑ کی نفی صحابیت کی بنیاد ایک بے بنیاد اور بے اصل قول پر رکھی تھی۔ واقعہ اس کے برخلاف تھا۔

بہر حال حضرت حسینؑ رضی اللہ عنہ کی تابعیت کے اثبات کے لئے امام احمد کا جو قول بطور قیاس بالاولویۃ کے پیش کیا گیا تھا، اسے خود امام احمد ہی نے رد کر دیا، جس سے نفی صحابیتِ حسینؑ کے بارے میں عباسی صاحب کے پاس دعویٰ ہی دعویٰ رہ گیا اور حجت سے ہاتھ خالی ہو گئے، نہ قیاس رہا نہ قیاس کا ماخذ، اس لئے تابعیتِ حسینؑ کا دعویٰ ان کا ذاتی تخیل ٹھہرتا ہے، کوئی تاریخی حقیقت نہیں بنتا، چہ جائے کہ تاریخی ریسرچ کہائے۔

ادھر جمہور محدثین اس مقولہ کی تائید کے بجائے حضرت حسنؑ رضی اللہ عنہ کو تابعی ثابت کرنے کی جگہ انھیں صحابی بلکہ صاحبِ روایت صحابی ثابت کرنے کے لئے کھلی تصریحات پیش کر رہے ہیں۔

حافظ ابن عبد البر استیعاب میں تحریر فرماتے ہیں:

حفظ الحسن بن علی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احادیث ورواہا عنہ منها حدیث الدعاء فی القنوت ومنها انا ال محمد لا تحل لنا الصدقة . (استیعاب ص ۱۴۲ ج ۱)

حسن بن علی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد حدیثیں حفظ کی ہیں اور حضور سے انھوں نے کئی روایتیں کیں، جس میں سے ایک حدیث دعاءِ قنوت کی ہے اور انھیں میں سے یہ بھی ہے کہ ہم آلِ محمد کے لئے صدقہ لینا حلال نہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے تہذیب التہذیب میں فرمایا:

الحسن بن علی بن ابی طالب الهاشمی سبط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وریحانۃ من الدنیا واحد سیدی شباب اهل الجنة روى عن جده رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابیه علیّ و اخیه حسین و خاله هند بن ابی ہالہ . (تہذیب التہذیب ص ۲۵۵ ج ۲)

حسن بن علی بن ابی طالب ہاشمی سبطِ رسول اور ریحانۂ رسول دنیا میں اور جنت کے نوجوانوں کے دو سرداروں میں سے ایک، انھوں نے روایت کی ہے اپنے جدِ پاک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اپنے والد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اور اپنے بھائی حسین سے اور اپنے ماموں ہند بن ابی ہالہ سے۔

اس پر حافظ نے (خت ۴) کا نشان دے کر بتلایا ہے کہ حضرت حسن کی روایات کے رجال تاریخ بخاری اور سنن اربعہ کے رجال میں داخل ہیں۔ یعنی حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی یہ روایات موثق مانی گئی ہیں، جنکے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایتِ حدیث کرتے وقت خود بھی اپنے تحملِ روایت کا یقین و اذعان تھا ورنہ وہ اداءِ روایت کیسے فرماتے؟ تو دوسرے لفظوں میں یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ انھیں خود بھی اپنے صحابی اور صاحبِ روایت صحابی ہونے کا پورا پورا یقین اور اس کا دعویٰ تھا، جس پر یہ اداءِ روایت شاہد ہے، اس بناء پر یہ دعوائے صحابیت و محدثیت حسن بلکہ صحابیتِ اطفال خورد سال جہاں ائمہ حدیث کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہیں ایک جلیل القدر صحابی اہل بیت کا مسلک اور عملی دعویٰ بھی ثابت ہوتا ہے۔

پس عباسی صاحب نے امام احمد کے ایک مجروح قول سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کر کے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی بھی نفی کرنی چاہی تھی، مگر ان کی قسمت کہ حضرت حسن کی صحابیت کے ساتھ اور الٹا ان کی روایت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماعِ حدیث کا ثبوت بھی ہو گیا۔ اور دو حافظِ حدیث یعنی ابن عبد البر اور ابن حجر ان کے صاحبِ روایت صحابی ہونے کے قائل اور شاہدِ عدل نکل آئے بلکہ ان کی تائید عملی طور پر خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے بھی ہو گئی۔ اور ساتھ ہی حسن رضی اللہ عنہ کے صاحبِ روایت ہونے کی حقیقت ان تمام محدثین کا مسلمہ مسئلہ ہو گیا، جنہوں نے اپنی کتبِ حدیث میں یہ روایتیں نقل کیں اور جنہوں نے ان روایتوں کو پڑھا اور تسلیم کیا، گویا امت کے جم غفیر کا یہ ایک مسلمہ مسئلہ ہو گیا۔ اور اس طرح سے امام احمد کا وہ غریب قول شک سے گذر کر یقین کی حد تک غیر ثابت شدہ ہو گیا، جس سے عباسی صاحب کی تاریخی ریسرچ کے اوپر سے ایک غلیظ پردہ اور اٹھ گیا۔

بلکہ ان روایاتِ سماع سے ایک لطیفہ اور مستزاد یہ پیدا ہو گیا کہ عباسی صاحب تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو عمر میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے چھوٹا دکھلا کر ان کی صحابیت کو ختم کرنا چاہتے تھے، مگر ان حفاظِ حدیث نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا استاد دکھلا کر انہیں حضرت حسنؑ سے بھی زیادہ مضبوط اور آپ کی قسم کا صحابی ثابت کر دیا۔ اب یہ بالکل ایک تقدیری بات ہے، جس میں بے چارے عباسی صاحب کر ہی کیا سکتے تھے، انہوں نے تو نفیِ صحابیتِ حسین کے لئے ساری ہی کوششیں تمام کر لیں، مگر جب وہی حفاظِ حدیث نہ مانیں جن کے سر رکھ کر عباسی صاحب نے نفیِ صحابیت کی یہ کوششیں کی تھیں، بلکہ صحابیت کے ساتھ وہ ان کا سماعِ روایت ہی ثابت کر ڈالیں تو اس کا کیا علاج؟

غالباً یہی بنیادیں ہیں جن پر مبنی کر کے حافظ ابن حجر نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ صحابی ہونے کے لئے بالغ ہونے کی قید ہرگز صحیح نہیں، ورنہ حسنؑ صحابیت سے خارج ہو جائیں گے۔ گویا حسن رضی اللہ عنہ کا صحابی ہونا ایک مسلمہ کل حقیقت تھی، جس کو حجت کے طور پر پیش کر کے حافظ اور محدثین نے بلوغ کی قید کو اڑایا۔ ہماری ان نقولِ بالا کی پیش کش سے اس مسئلہ کے مسلمہ کل ہونے کی حقیقت کھل جاتی ہے

کہ جب محدثین حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی روایات حدیث قبول کیے ہوئے ہیں اور آگے تک ان کی روایت چل رہی ہے اور ان کو صاحبِ روایت صحابی باور کرتے آرہے ہیں، تو کیوں نہ ان کی صحابیت کو مسلماتِ فن میں سے سمجھتے۔

بہر حال جب کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صحابیت بے غبار ہوگئی اور وہ ان کی تابعیت والا غریب مقولہ ہی ثابت شدہ نہ رہا تو اس پر قیاس تفریع کر کے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کا کوئی سوال ہی باقی نہ رہا کہ اس پر کوئی رد و قدح کیا جائے؟ جب قیاس کی بنا ہی منہدم ہوگئی تو قیاس کہاں سے ثابت ہوا کہ اس کے رد کی کوئی ضرورت ہو، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت سے نفی کو دفع کرنے کے لئے کوئی کلام کیا جائے۔

تاہم ان کی صحابیت کے اثبات کے دلائل میں سے بطور مثال پھر بھی ہم چند نمونے پیش کیے دیتے ہیں، جن سے اس تابعیت والے مقولے کی اور زیادہ قلعی کھل جائے۔ اول تو عباسی صاحب نے جن حافظ ابن کثیر کی روایت سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عمر صرف پانچ سال کی نقل کر کے ان کی صحابیت کی نفی کرنی چاہی تھی وہی حافظ ابن کثیر خود اپنا مذہب اس بارے میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ:

والمقصود ان الحسين عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه

الى ان توفي وهو عنه راضٍ ولكنه كان صغيراً. (البدایہ ص ۱۵۰ ج ۸)

اور مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ حسین معاصر رسول ہیں، جنہوں نے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا اور) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اٹھائی، تا آں کہ حضور نے وفات پائی اور آپ ان سے راضی تشریف لے گئے۔ البتہ حسین خور دسال تھے۔

اس عبارت میں حافظ ابن کثیر نے انھیں صغیر کہہ کر بھی ان کی معاشرت اور صحبت کا اقرار کیا ہے، جس کے صاف معنی یہی ہیں کہ حافظ ابن کثیر کے نزدیک صحابیت میں صغر سنی مانع نہیں، اور حضرت حسینؑ بلاشبہ صحابی ہیں۔

پھر اس سے بھی زیادہ صاف لفظوں میں ابن کثیر نے ایک دوسرے موقع پر ان کی صحابیت کا اعلان اس عنوان سے فرمایا ہے کہ:

فانه من سادات المسلمين وعلماء الصحابة وابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم التي هي افضل بناته وقد كان عابداً و شجاعاً وسخياً.

(البدایہ ص ۲۰۳ ج ۸)

وہ (حضرت حسین رضی اللہ عنہ) ساداتِ مسلمین اور علماءِ صحابہ میں سے ہیں اور اللہ کے رسول کی سب سے افضل صاحبزادی کے بیٹے ہیں۔ اور وہ عابد، بہادر اور سخی تھے۔

محدثین کی جماعت میں سے حافظ شمس الدین ذہبی نے جو محدثِ جلیل ہونے کے ساتھ معلم و صوفی بھی ہیں اور ابن حجر سے متقدم ہیں، اپنی کتاب تجرید اسماء الصحابة میں حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کو زمرہ صحابہ میں ذکر کیا ہے۔ اور حضرت حسین کا یہ ذکر اس کتاب کے ص ۱۴۰ پر ہے۔ امام بخاری نے علاوہ اس اصول کے جو صحابی کی تعریف میں اوپر مذکور ہوا، حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کا اعلان انہی صفت و عمل سے کیا کہ بخاری میں فضائل صحابہ کا عنوان قائم کر کے اسی کے تحت ”مناقب الحسین“ کا باب قائم کیا ہے، اسی طرح امام مسلم نے بھی اپنے صحیح میں مناقبِ صحابہ ہی میں امام حسین رضی اللہ عنہ کے مناقب کی روایتیں ذکر فرمائی ہیں، جس سے حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کی صحابیت عملاً بھی بخاری و مسلم دونوں کی مسلمہ ثابت ہوتی ہے۔ نیز جب آیت تطہیر اِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۝ نازل ہوئی تو آپ نے اپنی رداءِ مبارک میں اپنے اہل بیت کو جمع فرمایا جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے اور دعاء کی:

اَللّٰهُمَّ هُوَلَاءِ اَهْلَ بَيْتِيْ فَادْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ . (رواہ مسلم)

اے اللہ یہ میرے اہل بیت ہیں ان سے رجس دور فرما۔

اسی طرح جب آیتِ مباہلہ نازل ہوئی تو پھر آپ اپنے اہل بیت کو لے کر نصاریٰ کے مقابلہ میں مباہلہ کے لئے تشریف لے گئے جن میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے اور فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ هُوَلَاءِ اَهْلَ بَيْتِيْ جیسا کہ صحیح مسلم میں روایت موجود ہے، تو کیا نبی کے ساتھ رہنا بلکہ نبی کی چادرہ میں نبی کے بدن مبارک سے قریب تر ہو کر رہنا صحبت و مجاورۃ نہیں؟ حتیٰ کہ اس موقع پر نصاریٰ

کے اسقف (لاٹ پادری) نے ان آفتاب و ماہتاب چہروں کو دیکھ کر جن میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں، کہا تھا کہ اے گروہ نصاریٰ! میں یہ ایسے چہرے دیکھ رہا ہوں کہ اگر وہ اللہ سے پہاڑوں کو ٹل جانے کا سوال بھی کریں گے تو اللہ پہاڑوں کو ٹلا دے گا، اس لئے ان سے مباہلہ کر کے اپنے کوتاہی میں مت ڈالو۔ گویا اس اسقف نے بھی اہل بیت اور حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے مبارک چہروں پر مقبولیت اور نورِ فطرت کا مشاہدہ کر لیا اور کفار تک بھی نبی کے رفقاء اور ساتھیوں کے آثارِ مقبولیت و محبوبیت کو دور سے دیکھ کر پہچان لیتے تھے۔ جو اسی شرفِ صحبت کے آثار تھے، تو کیا یہ شرفِ صحبت کا ثبوت نہیں؟

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ آیتِ تطہیر میں اہل بیت کا مصداق ہیں، اس لئے نصِ قرآنی کے عموم سے ان کی صحابیت ثابت ہو رہی ہے۔ ادھر آیت میں مباہلہ میں ابنائنا کا مصداق ہیں جن کو مباہلہ میں لانے کا حکم دیا گیا۔ اور حدیثِ مسلم میں مذکور ہے کہ آپ ان کو ساتھ لائے، جس سے وہ آیتِ مباہلہ کے عموم میں داخل ہو کر صحابی ثابت ہوئے، جس کا بیان حدیثِ مسلم نے کر دیا، تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ صرف ائمہ ہدایت کی تصریحات سے ہی صحابی اور صحبت یافتہ نبوی ثابت نہیں ہوتے، بلکہ مصداقِ قرآنی اور مدلولِ حدیث ہونے کی وجہ سے بھی نبی کے صحبت یافتہ اور صاحبِ معیت فردِ ثابت ہو رہے ہیں۔ پس قرآن و حدیث بھی ان کے صحابی بلکہ اخص صحابہ میں سے ہونے کے گواہ ہیں۔

بہر حال قرآن، حدیث، جمہور ائمہ حدیث امام بخاری، امام مسلم، امام احمد ابن حنبل، امام ذہبی حافظ ابن عبد البر، حافظ ابن حجر، حافظ ابن کثیر یعنی محدثین فقہاء اور متکلمین وغیرہا سب اس پر متفق اللسان ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی ہیں اور وہ پانچ سالہ بھی ہوں تب بھی صحابی ہیں، جن کی صحابیت میں یہ صغر سنی حائل یا حارج نہیں۔

حضرت حسینؑ صاحبِ روایت صحابی ہیں

یہاں تک تو صرف ان کی صحابیت کا ثبوت پیش کیا گیا، لیکن اگر تاریخی ریسرچ کو ذرا اور آگے

بڑھایا جائے، تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ صرف صحابی ہی ثابت نہیں ہوتے بلکہ صاحبِ روایت صحابی ثابت ہوتے ہیں، جنہیں نہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لقاء و زیارت اور صحبت و معیت ہی کا شرف حاصل ہے بلکہ سماعِ روایت اور پھر تحدیثِ حدیث کا مقامِ بلند بھی میسر ہے، جو ان کی صحابیت کے قطعی ہونے کا ایک مزید اور مستقل ثبوت ہے۔

حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں:

الحسین بن علی بن ابی طالب الهاشمی ابو عبد اللہ المدنی سبط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وریحانته من الدنیا وأحد سیدی شباب اہل الجنة روى عن جده وابيه وامه وخاله هند بن ابی ہالة وعمر بن الخطاب وعنه اخوه الحسن بن علی. الخ (تہذیب التہذیب ص ۳۴۵ ج ۲)

ترجمہ: حسین ابن علی ابن ابی طالب ہاشمی ابو عبد اللہ مدنی اولادِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی دنیائے پاک کی خوشبو اور جوانانِ جنت کے دوسر داروں میں سے ایک ہیں، انھوں نے روایت کی اپنے دادا (حضرت نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم) سے اور اپنے والد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے اور اپنے ماموں ہند بن ابی ہالہ سے اور عمر بن خطاب سے، اور حضرت حسین سے روایت کی حضرت حسن بن علی نے۔

حافظ ابن عبد البر نے جو حافظ ابن حجر سے بھی مقدم ہیں اپنی کتاب الاستیعاب لمعرفة الاصحاب میں بعض ان احادیث کا ذکر بھی کیا ہے، جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں، فرمایا:

روى الحسين بن علی رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قوله من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعینہ ہکذا حدّث بہ العمری عن الزہری عن علی بن الحسین عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وروی ابراہیم ابن سعد عن ابی اسحاق عن الزہری عن سنان بن ابی سنان الدؤلی عن الحسین بن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیثا فی ابن صائد اختلفتم وانا بین اظهر کم فانتم بعدی شد اختلافاً. (استیعاب ص ۱۴۵ ج ۱)

ترجمہ: روایت کیا ہے حسین بن علی رضی اللہ عنہما نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، حضور کا یہ قول کہ ”آدمی کے دین کی خوبی یہ ہے کہ لایعنی باتوں کو چھوڑ دے“ اسی طرح یہ حدیث روایت کی ہے عمری نے زہری سے، انھوں نے علی بن حسین سے، انھوں نے اپنے والد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے، انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اور روایت کی ابراہیم بن سعد نے ابواسحق سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سنان بن ابی سنان دؤلی سے، انھوں نے حضرت حسین بن علی سے، انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ ایک حدیث ابن صائد کے بارے میں کہ تم ابھی سے اختلاف میں پڑ گئے، حالاں کہ میں تم میں موجود ہوں، تو تم میرے بعد بہت ہی شدید اختلاف میں مبتلا ہو گے۔

حافظ نے اس پر آع کا نشان دے کر بتلایا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ رجالِ صحاح ستہ میں داخل ہیں۔ اسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی روایت حدیث کا ثبوت ابن ماجہ سے بھی ہو رہا ہے، جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی روایت اس طرح نقل کی گئی ہے:

حدثنا ابو بکر بن ابی شیبۃ ناو کعب بن الجراح عن هشام بن زیاد عن امہ عن فاطمة بنت الحسین عن ابیہا (الحسین) قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اصیب بمصیبة فذکر مصیبتہ فاحدث استرجاعاً وان تقادم عہدہا کتب اللہ لہ من الاجر مثله یوم اُصیب۔ (ابن ماجہ ص ۶۶۱ باب ما جاء فی الصبر علی المصیبة)

ترجمہ: ہم سے حدیث بیان کی ابو بکر بن ابی شیبہ نے، انھوں نے کہا ہم سے حدیث بیان کی وکعب بن الجراح نے، ان سے حدیث بیان کی هشام بن زیاد نے، ان سے ان کی والدہ فاطمہ بنت حسین نے، انھوں نے اپنے والد حضرت حسین سے کہ فرمایا انھوں نے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: جس پر کوئی مصیبت پڑی ہو اور اسے اپنی مصیبت یاد آگئی تو اس نے اس وقت پھر انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھ لیا اگرچہ وہ مصیبت کتنی ہی پرانی ہو چکی ہو، تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس وقت بھی وہی اجر لکھیں گے، جو مصیبت پڑنے کے دن انا للہ..... پڑھنے پر اُسے دیا گیا تھا۔

اسی روایت کو اصابہ میں حافظ ابن حجر نے کچھ لفظی تغیر کے ساتھ لفظِ سماع سے ذکر کیا ہے کہ:

قال الحسین سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (اصابہ ص ۲۵۰ ج ۲)

حضرت حسین نے فرمایا کہ میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔

بہر حال اس سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صرف صحبت ہی ثابت نہیں ہوتی، جو عملی استفادہ

بھی ہے اور شرفِ بالا لائے شرف ہے۔

اس سے اندازہ ہی نہیں یقین ہوتا ہے کہ حافظ ابن کثیر کی نگاہوں سے حضرت حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کی صحابیت کے یہ کھلے کھلے شواہد و نظائر مخفی نہ تھے، تو انھیں کیا ضرورت داعی ہوتی کہ وہ ان کھلی کھلی تصریحات کے مقابلہ میں حضرت حسن کی تابعیت ثابت کرنے کی کوئی سعی کرتے۔ اور پھر اس سے قیاس کا زور لگا کر حضرت حسین کی تابعیت کی داغ بیل ڈالتے، انھوں نے اولاً تو امام احمد کی طرف منسوب کردہ اس قول ہی کو غریب کہہ کر اس کی روایتی حیثیت ختم کر دی اور پھر اس پر بطور الزام یا احتجاج کے فرمایا کہ:

فلان يقول في الحسين انه تابعي بطريق الاولى. (البدایہ ص ۱۵۰ ج ۸)

یعنی اگر امام کا یہ کہنا کہ حضرت حسن تابعی تھے صحیح مان لیا جائے تو انھیں یہ بھی کہنا چاہئے کہ حسین بطریقِ اولیٰ تابعی تھے۔

حالاں کہ خود ابن کثیر اور صاحبِ مقولہ امام احمد کے نزدیک اور شواہدِ مذکورہ کی رو سے حضرت حسن اور حسین نہ صرف یہ کہ تابعی نہیں بلکہ صحابی اور صاحبِ روایت صحابی ہیں۔ غرض ابن کثیر کا یہ مقولہ امام احمد کے منسوبہ مقولہ پر ایک احتجاجی اور الزامی قیاس نکلتا ہے نہ کہ قیاسِ حقیقی، کیوں کہ حقیقی قیاس کا ان کے لئے کوئی موقعہ ہی نہیں تھا، جب کہ اس کے خلاف نصوص ان کے پاس موجود تھیں اور وہ اپنا مذہب ہی اس مقولہ کے فوراً بعد یہ بیان کر چکے تھے کہ حسین معاصر رسول اور صحبت یافتہ رسول ہیں، لیکن عباسی صاحب نے یہاں بھی بیانِ مفہوم میں وہی تحریف کی جو خمس سنین والے مقولہ میں لفظ ”صرف“ بڑھا کر کی تھی، چنانچہ آپ نے ”فلان يقول“ کا ترجمہ ”تاہم“ سے فرمایا ہے، جو مہمل اور خلافِ محاورہ بھی ہے اور صاحبِ مقولہ کے مقصود و مراد کے برعکس بھی ہے، کیوں کہ اس صورت میں عبارتِ مذکورہ کا تجزیہ اور حاصل یہ ہوگا۔

”گو حضرت حسن کا تابعی ہونا غریب اوپر اور روایتاً ناقابلِ اعتماد ہے، تاہم اتنا تو پھر بھی ماننا ہی

پڑے گا کہ امام حسین بطریقِ اولیٰ تابعی تھے۔“

سوال یہ ہے کہ کیوں ماننا پڑے گا؟ اول تو ترجمہ کی یہ عبارت ہی مہمل ہو گئی، جب کہ اس میں ضدین جمع ہو گئیں، کیوں کہ ”تاہم“ کے لفظ سے تو تنزل معلوم ہوتا ہے یعنی ہارے درجہ کی بات یہ

ہے اور علیؑ سبیل التزل اتنا تومان ہی لو کہ وہ تابعی ہیں اور بطریقِ اولیٰ کے لفظ سے ترقی معلوم ہوتی ہے کہ تابعی ماننا بہر حال ضروری اور اولیٰ ہے، تو حاصل عبارت ”تاہم“ کی وجہ سے یہ نکلا کہ گو حضرت حسن کا تابعی ہونا تو اوپری اور غیر یقینی بات ہے، تاہم یہ ضرور ثابت ہو گیا کہ حضرت حسینؑ بطریقِ اولیٰ تابعی تھے۔

سوال یہ ہے کہ کیوں ثابت ہو گیا اور کیسے ہو گیا؟ جس پر اعتماد کر کے یہ ثابت کیا جا رہا ہے، اس پر بے اعتمادی تو ”ہذا غریب“ کہہ کر پہلے ہی ظاہر کر دی گئی، پھر اب یہ اعتماد کہاں سے پیدا ہو گیا ہے؟ اس کے معنی تو یہ نکلے کہ اصل تو بے اعتماد اور فرع با اعتماد، جڑ تو کھوکھلی اور درخت مضبوط۔

دوسرے یہ کہ قیاس بالاولویۃ کے طور پر تابعیتِ حسینؑ تب ہی تو ماننی پڑے گی جب اس کا مقیس علیہ یعنی تابعیتِ حسنؑ مسلمہ ہو، تو ایک طرف تو ابنِ کثیر مقیس علیہ کی غرابت کے قائل ہوں کہ اس کا ثبوت مشتبہ ہے، اور دوسری طرف اس کے قیاس کو لازم التسلیم کہہ کر اس مقیس علیہ کو مشتبہ اور ثابت شدہ بھی کہیں، یعنی اس کی غرابت کی نفی بھی کر دیں تو آخر یہ قیاس کی کنسی قسم ہوگی جو اجتماعِ ضدین پر مشتمل ہو، اور کون دانشمند اس اصول کو مان لے گا کہ بنا تو ندارد ہو مگر مبنی بالاولیٰ ثابت ہو جائے۔ طلوعِ آفتاب تو مشکوک اور غیر یقینی ہو، مگر تاہم اتنا تو ماننا ہی پڑے گا کہ دن بطریقِ اولیٰ نکلا ہوا ہے۔ یا للعجب؟

اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ فلان یقول سے ابنِ کثیر کسی طرح بھی قیاس بالاولویۃ نہیں کر سکتے کہ اجتماعِ ضدین اور اصل و فروع کے تخالف کی غیر معقولیت ان کے سر پڑے۔ سیدھی بات یہی ہے کہ مقیس علیہ کو جب انھوں نے ”ہذا غریب“ کہہ کر رد کر دیا ہے اور اپنا صاف مذہب یہ بیان کر دیا کہ حسینؑ معاصر رسول اور صحبت یافتہ نبوی ہیں، تو فلان یقول سے وہ اس پر قیاس کی عمارت کیسے کھڑی کر دیتے، وہ تو ہذا غریب کی تائید میں کہہ رہے ہیں کہ اگر اس مقولہ کو غریب نہ مانا جائے اور اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر امام احمد کو حضرت حسینؑ کو بھی بطریقِ اولیٰ تابعی کہنا چاہیے، حالاں کہ حضرت حسینؑ کے بارے میں ان کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ انھیں نہ صرف صحابی ہی مانتے ہیں، بلکہ تمام خور و رسال صحابہ کی صحابیت کی دلیل مانتے ہیں۔ تو پھر یہ مقولہ ان کا کیسے ثابت مان لیا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ قیاس الزامی اور احتجاجی ثابت ہوتا ہے نہ کہ حقیقی اور اثباتی۔

اندریں صورت عباسی صاحب کا اس فلان یقول کی عبارت کو قیاسِ صحیح ماننا اور اسے ابن کثیر کی طرف منسوب کرنا اور پھر اس کا ترجمہ ”تاہم“ کے لفظ سے کرنا، اس مقولہ کے مفہوم کی تحریف نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ کہ الزام کو حقیقت بنا دیا جائے اور احتجاج کو حجتِ اصلہ کہا جائے، ممکن ہے کہ تاریخی ریسرچ کا یہ بھی کوئی خاص انداز ہو کہ اپنے تخیل کی عمارتیں ائمہ کے حوالہ سے دنیا کے سامنے پیش کی جائیں، وہ ایک مقولہ کو ہذا غریب کہیں اور محقق تاریخ اس کے معنی ہذا صحیح کے لیں۔ وہ غرابت کی تاکید کے لئے الزامی قیاس قائم کریں اور یہ اس کے معنی تحقیق اور حقیقی قیاس کے لیں، وہ الزاماً احتجاج کریں اور یہ اُسے حجت و برہان ظاہر کریں۔

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کے لئے تو عباسی صاحب نے ابن کثیر کے کلام میں لفظ ”صرف“ کا اضافہ کر کے لفظی اور معنوی تحریف کی تھی اور ان کی تابعیت ثابت کرنے کے لئے ابن کثیر کے کلام فلان یقول کے ترجمہ میں لفظ ”تاہم“ لا کر ان کے مفہوم اور مراد کی تحریف کی، کہ احتجاج کو حجت اور الزام کو تحقیق بنا دیا۔

مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے جعل اور جعلی دستاویزوں سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت پر کوئی آنچ آنے والی نہیں، جب کہ ان کی صحابیت کا ثبوت کتاب و سنت اور کلامِ سلف و خلف کی صحیح اور حقیقی دستاویزوں سے نمایاں ہے جیسا کہ بالتحصیل وہ ابھی آپ کے سامنے آچکا ہے۔ اب کہا جاسکتا ہے کہ نفی صحابیت حسین کا یہ فتنہ بے جان ہونے کی وجہ سے اپنی ہی قبر میں پڑا رہ گیا اور صحابیت حسین حتیٰ کہ محدثیت حسین روزِ روشن کی طرح عالم آشکارا ہو گئی۔

مقامِ صحابیت کی بلند مقامی قرآن و حدیث کی روشنی میں

اندریں صورت جب کہ حضرت حسین کی صحابیت قرآن کی دلالت، حدیث کی صراحت، محدثین، مؤرخین اور اصولیین وغیرہ تمام طبقات کے اتفاق سے ثابت شدہ ہے، تو قرآن و حدیث میں صحابہ کے جو مناقب و فضائل اور احوال و مقاماتِ قلب وارد ہوئے ہیں، پھر خصوصیت سے

اہل بیت کے جو فضائل اور خصوصیات ثابت ہوئی ہیں وہ سب کے سب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے لئے بھی ثابت ہوں گے۔ نیز صحابہ کے جو حقوق کتاب و سنت نے امت پر عائد کیے ہیں وہ سب کے سب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بھی ماننے پڑیں گے، اسی کے ساتھ صحابہ کے خلاف اور مخالف اقدام کرنے والوں کا جو حکم ہے وہ بھی بلاشبہ مخالفین حسین پر عائد ہونا ناگزیر ہوگا، سو جہاں تک مقام صحابیت کا تعلق ہے، اس کی عظمت و جلالت کے ثبوت میں اللہ اور رسول سے زیادہ سچا کون ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ کتاب و سنت نے صحابہ کے طبقہ کے سوا کسی طبقہ کی بھی من حیث الطبقة تقدیس و تطہیر نہیں کی کہ ایک طرف سے طبقہ کے طبقہ کو مقدس، پاک باطن، صالح القلب، عدول و متقن اور محفوظ من اللہ کہا ہو، سورہ توبہ میں تو اس طبقہ کو راضی و مرضی بتلایا گیا۔ ارشادِ حق ہے:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ.

اور جو مہاجرین اور انصار سابق اور مقدم ہیں اور جتنے لوگ اخلاص کے ساتھ ان کے پیرو ہیں، اللہ ان سب سے راضی ہوا اور وہ سب اس سے راضی ہوئے۔

ظاہر ہے کہ ان کے اللہ سے راضی ہونے کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ وہ اللہ کے ہر فعل سے راضی، اس کی ہر تقدیر پر شاکر، اس کے ہر تصرف پر خواہ وہ ان میں ہو یا عالم میں مطمئن اور اس کے ہر حکم پر رضاء قلبی کے ساتھ سرِ نیاز جھکائے ہوئے ہیں، ذرہ برابر شاکر یا اس سے دل تنگ نہیں۔ پس صحابہ کی رضا سے تو ان کی محبتِ خداوندی اور تعلق مع اللہ کی پختگی نمایاں ہے۔ ورنہ اگر محبت نہ ہو تو رضا کیسی؟ عداوت یا بے تعلقی میں رضا کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اُدھر اللہ کے ان سے راضی ہونے کی بھی یہی صورت ہے کہ وہ ان کے ظاہر و باطن سے راضی، ان کے نیات و عزائم سے خوش اور ان کے اخلاق و اعمال پر اعتماد فرمائے ہوئے ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر ان کے دلوں میں کھوٹ، نیتوں میں فتور اور معاملات میں فتنہ و فساد ہوتا تو رضا کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے تھے۔ صحابہ کے اس مرضی عند اللہ ہونے سے ان کے تمام امورِ دینیہ میں اُن سے حرص و ہوا کی نفی صاف نمایاں ہے، ورنہ حرص و ہوا اور دلوں کا رخ صحیح نہ ہونے کی صورت میں رضاءِ الہی کا اعلان

اور وہ بھی علی الاطلاق اور اوپر سے دوائی اور ابدی کہ قرآنی ہونے کی وجہ سے اس وقت تک ہے، جب تک کہ قرآن باقی ہے جو بلاشبہ ابد الابد تک باقی ہے، تو رضاء بھی تابقائے اعلانِ رضا باقی رہنی ضروری ہے، ورنہ قول و فعلِ خداوندی میں مطابقت نہ رہے گی، جو محال ہے، اس لئے تابقائے رضا ہی ان کے قلوب سے ذوقِ معصیت اور دلوں کے کھوٹ کا منفی ہونا بھی لازمی اور ناگزیر ہے۔ ورنہ حق تعالیٰ کی رضا معصیت اور ذوقِ معصیت سے لازم آئے گی، جو محال ہے۔ جس سے اس پاک نہاد طبقہ کا ذوقِ معصیت اور جنسِ معصیت سے دور اور گریزاں ہونا واضح ہے، اسی کا نام مقامِ محفوظیت ہے کہ طبائع میں گناہ سے نفرت کا ملکہ پیدا ہو جائے اور اوپر سے سوابقِ حفاظت جمع ہو جائیں۔ پس صحابہ معصوم تو نہیں ہیں کہ معصیت کا صدور ان سے عقلاً ممکن نہ ہو، مگر محفوظ ضرور ہیں کہ ان کا ظاہر و باطن مرضی الہی ہونے کی وجہ سے معصیت سے محفوظ ہے، بالخصوص اس امانتِ الہی کے بارے میں جس کے وہ راویِ اول اور محافظ و داعیِ اول بنائے گئے، یعنی دینِ خداوندی۔

پھر ظاہر ہے کہ ایمان کی طرف ضعفِ رجحان ہی معصیت کا سامان ہوتا ہے، تو قرآن حکیم نے دوسری جگہ اس کی بھی نفی کر کے ان کے رسوخِ ایمان اور کمالِ رشد و ہدایت کی کھلی شہادت دی۔ فرمایا:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ، أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ۝ فَضَلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً.

لیکن اللہ نے ایمان کو ان کے دلوں میں محبوب بنادیا اور آراستہ کر دیا ہے، اور کفر و فسق اور گناہ کو ان کے نزدیک مکروہ اور برا بنادیا۔ یہی لوگ ہیں بزرگ اللہ کے فضل و نعمت سے۔

پہلی آیت سے تو صحابہ کی پاک باطنی اور ہوا و ہوس سے پاکی لزوماً ثابت ہوتی تھی اور اس آیت میں صراحۃً عبارت میں بصورتِ دعویٰ پیش کی گئی ہے کہ ایمان ان کا محبوب شغل ہے اور کفر اور فسق و فجور اور معصیت ان کے ذہنوں میں مکروہ اور نفرت خیز ہے، جس کے مقابلہ میں رشد و ہدایت ان کا محبوب ترین شعار ہے۔ ظاہر ہے کہ اس محبوبیتِ ایمان، کراہتِ فسق و فجور اور معصیت ان کے ذہنوں میں مکروہ اور نفرت خیز ہے، جس کے مقابلہ میں رشد و ہدایت ان کا محبوب ترین شعار ہے۔ ظاہر ہے کہ اس محبوبیتِ ایمان، کراہتِ فسق و فجور اور نفرتِ عصیان سے ان سے ذوقِ معصیت اور

ضعفِ ایمان کی نفی ہوگئی، جس کا قدرتی نتیجہ ملکہ طاعت کا دلوں میں رسوخ اور قوتِ ایمانی کا قلوب میں استحکام ہے، جو ان کے محفوظ من اللہ ہونے کی ایک اور قوی اور واضح حجت ہے۔

لیکن معصوم نہ ہونے کے سبب چونکہ معصیت کا صدور ناممکن نہ تھا اور بمقتضائے بشریت احیاناً طبیعت کا اُدھر ڈھل جانا واقع بھی ہو سکتا تھا، تو اس سے بھی براءت کے لئے ان کے کمالِ تقویٰ کی شہادت دی گئی، جو معصیت کی طرف میلان ہوتے ہی اچانک آڑے آجاتا ہے اور معصیت ہونے نہیں دیتا۔ پھر یہ تقویٰ بھی عمومی رنگ کا نہیں بلکہ آزمودہ خداوندی تقویٰ ہے، جس کی شہادت یہ کہہ کر حق تعالیٰ نے دی کہ ہم خود ان کے دلوں کو تقویٰ سے آزمایا چکے ہیں وہ پرکھے پرکھائے لوگ ہیں، جن کا تقویٰ عام امت کے تقویٰ سے کہیں زیادہ بلند و بالا ہے۔ فرمایا:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اٰمَنَّا وَلَٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَٰتَقْوٰی لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّ اَجْرٌ عَظِیْمٌ ۝

یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ نے ان کے دلوں کو تقویٰ سے جانچ لیا ہے، ان کیلئے مغفرت اور اجر عظیم ہے۔

اور قرآن شاہد ہے کہ تقویٰ کی طبعی خاصیت معصیت کا دھیان آتے ہی فوراً تنبہ ہے، جیسا کہ

ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طَآئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُوْنَ ۝

بلاشبہ جو لوگ اللہ سے ڈرتے ہیں جب بھی شیطان کی کوئی پارٹی انھیں چھو بھی دیتی ہے تو وہ ایک دم

چونک پڑتے ہیں اور (حقیقتِ حال) دیکھ لیتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب عمومی تقویٰ کی خاصیت یہ اچانکی کا تنبہ اور تذکرہ ہے، تو جو تقویٰ آزمودہ خداوندی اور اعلان کردہ الہی ہو، اس کے راستہ سے صحابہ کو جو تنبہ ہوتا ہوگا اندازہ کیجئے کہ وہ کس درجہ کا ہوتا ہوگا اور اس کا پیدا کردہ تنبہ ہی کس قوت کا ہوگا؟ یقیناً اس کا تصور بھی بعد کے لوگوں کے لئے نہیں کیا جاسکتا۔

پس اس کا حاصل یہ نکلا کہ اگر اتفاقاً مس شیطان اور اس کے اغوا سے کبھی طبیعت میں وسوسہ معصیت آ بھی جاتا ہو تو یہ آزمودہ خداوندی تقویٰ فوراً سامنے آتا اور انھیں متنبہ کر دیتا تھا، جس سے وہ لاحول پڑھ کر اس خطرہ سے بھی دور بھاگ پڑتے تھے، جس سے صاف واضح ہے کہ وہ معصیت کے وساوس پر بھی جم نہیں سکتے تھے، چہ جائے کہ اس کے ارتکاب پر جری ہوتے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ خصوصی تقویٰ و طہارت کا خصوصی استحکام ان کے لئے اس وجہ سے تھا کہ اولاً تو انھوں نے برسوں سے بلا واسطہ کسب فیض کیا تھا اور معصوم سے بلا واسطہ فیض اٹھانے سے محفوظ من اللہ ہو جانا قدرتی مقام ہے۔ دوسرے وہ بحیثیتِ مجموعی رسول کے جانشین اور نمائندہ ہونے والے تھے۔ اور نمائندگی یا نیابت کیلئے منیب کے اوصاف سے کامل مناسبت اور تاثر ضروری ہے۔

اگر معاذ اللہ ان میں عوام یا خواص صورت عوام کی طرح طبیعت کا میلان معاصی کی طرف ہوتا یا تقویٰ و طہارت میں تساہل ہوتا، یا معاذ اللہ طبعی رخ جاہ و مال سمیٹنے کی معصیت کی طرف ہوتا تو دین اپنی اصل صورت میں آگے چل ہی نہیں سکتا تھا، کیوں کہ آگے چلنے کا اولین ذریعہ یہی لوگ تھے، اس لئے انھیں دین اور دینی سلسلوں کی بقاء و تحفظ کی خاطر خصوصی طور پر پاکدامن، مقدس اور تبعاً نیک نہاد بنایا گیا، بلکہ بنصِ حدیث پہلے ہی سے اپنے رسول کی صحبت و معیت اور وحی کے علم و عمل کے جذب کرنے کے لئے منتخب کر لیا گیا تھا۔ بنا بریں دین، تحفظِ دین اور نقلِ سلاسلِ دین کے بارے میں یہ طبقہ کا طبقہ بلا تخصیص و استثناء قطعی طور پر ذوقِ معصیت سے مبرا اور ہر اندرونی کھوٹ سے منزہ تھا، جیسا کہ آیاتِ سابقہ کا مقتضا ہے۔ پھر بھی اگر بہ مقتضائے بشریت کسی دنیوی کام میں ان سے کوئی غلطی سرزد ہو گئی اور وہ بھی عوام صحابہ سے، تو اسی آیت میں جہاں ان کے تقویٰ کو آزمودہ حق بتلایا گیا، وہیں انھیں پیشگی مغفرت اور اجرِ عظیم کی بشارت بھی سنا کر ظاہر کر دیا گیا کہ وہ مورِ عتاب و غضب نہیں ہوں گے، کیوں کہ ان کے قلوب کا رخ ہی معصیت کی طرف نہیں محض خارجی عوارض سے اتفاقاً ہی ایسی صورت کبھی کبھار ہو سکتی تھی، جسے ان کے قلبی دواعی یا معاذ اللہ کسی ذوقِ معصیت کا نتیجہ نہیں کہا جاسکتا۔ ایسا ہو جانے پر اگرچہ وہ عوارضِ خارجیہ ہی سے ہو، جو عظیم توبہ و ندامت ان سے ظاہر ہوتی تھی وہ اتنی عظیم تھی کہ اگر اسے پوری امت پر پھیلا دیا جائے تو وہ کل کی کل امت کی مغفرت کے لئے کافی ہو جائے جیسا کہ حضرت معاذ بن مالک رضی اللہ عنہ کے بارے میں اس نوع کا ارشادِ نبوی وارد ہے۔ اندریں صورت یہ احیانی معصیت بھی اور وہ بھی عوام صحابہ سے ان کے لئے مزید ترقی درجات اور رفیع المنزلی کا ذریعہ ثابت ہوتی تھی اس لئے پیشگی ہی انھیں مغفور و ماجور ہونے کی بشارت دے دی گئی، اس سے ظاہر ہے کہ عوام صحابہ سے بھی کسی اتفاقی معصیت پر اصرار یا استمرار ممکن نہ تھا، چہ جائے کہ خواص صحابہ اس کا شکار ہوتے۔

پس یہ علی السبیل التزل بات بھی صحابہ کے عوام کی حد تک تھی، خواص صحابہ اور مقررین نبوت جو نمونہ نبوی تھے اور جن کے مناقب نام بنام لسانِ نبوت پر بیان فرمائے گئے، جو ان کے خصوصی قرب پر دل ہیں، اس احیائی لغزش سے بھی بالاتر تھے، یہی وہ حفاظتِ خداوندی ہے جو ان راستوں سے ان کے نصیب فرمائی گئی تھی، جس سے انھیں معصوم تو نہیں مگر محفوظ من اللہ مانا گیا ہے۔ ان حضرات میں خصوصیاتِ مزاج کا تفاوت ضرور تھا اور یہ خصوصیات تکمیلِ نفس کے بعد بھی زائل نہیں ہو سکتیں، لیکن نفس کے مزنگی اور زائلِ نفس سے پاک ہو جانے کے بعد اس نفس مقبول کی یہ ساری خصوصیات ہی مقبول ہو جاتی ہیں اور ان سے سرزد شدہ اعمال ہی لامحالہ درجہ قبول تک پہنچنے ضروری ہو جاتے ہیں، کیوں کہ ایسے محفوظ من اللہ کا ملین کی طبائع ہی درحقیقت شرائع پر ڈھل جاتی ہیں اور امورِ شرعیہ ان کے امورِ طبعیہ بن جاتے ہیں، رنگ الگ الگ ہوتا ہے، مگر قبولیت کا مقام سب میں قدر مشترک رہتا ہے۔ عوام الناس اور بے کیف قسم کے لوگ ان کے بعض ظواہر اعمال کو دیکھ کر انھیں طبعی بات سمجھتے ہیں اور سمجھ کر ان پر حرف زن ہو جاتے ہیں، بلکہ انھیں اپنے اوپر قیاس کر کے معاذ اللہ مرتکبِ معاصی ٹھہرا دیتے ہیں، حالاں کہ وہ عند اللہ شرعی روح لئے ہوئے اور مقبول عند اللہ ہوتے ہیں۔

اسی لئے قرآن حکیم نے صرف ان کے دلوں ہی کی پاکی بیان کرنے پر کفایت نہیں کی، بلکہ ان کے باطن کی صفائی اور پاکیزگی کے ساتھ ان کے ظاہری اعمال کی تحسین، ان کی طاعت اور عبادت کی ہمہ وقتی، آثارِ سجود سے ان کی پیشانیوں کی نورانیت اور پھر کتبِ سابقہ سے ان کی پاک باطنی اور صاف ظاہری کی شہادت ان کے دین کا رسوخ و استحکام، ان کے ایمان کا ان کے دل کی گہرائیوں میں جاگزیں ہونا اور ہر وقت ان کی رضاءِ الہی کی طلب و جستجو آیتِ معیت میں ارشاد کی گئی، تاکہ ان کے ظواہرِ اعمال پر بھی کسی کو نکتہ چینی کا موقع نہ مل سکے۔ فرمایا:

وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ

فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي

التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ

سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ، وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّلَاحُ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (سورۃ الفتح آیت: ۲۹)

ترجمہ: اور جو لوگ آپ کے صحبت یافتہ ہیں وہ کافروں کے مقابلہ میں تیز ہیں آپس میں مہربان ہیں، اے مخاطب تو ان کو دیکھے گا کہ کبھی رکوع کر رہے ہیں، کبھی سجدہ کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضامندی کی جستجو میں لگے ہیں، ان کے آثار بوجہ تاثیر سجدہ کے ان کے چہروں پر نمایاں ہیں، یہ ہیں ان کے اوصاف۔ تو رات میں ان کا یہ وصف ہے کہ جیسے کھیتی کہ اس نے اپنی سوئی نکالی پھر اس نے اس کو قوی کیا، پھر وہ کھیتی اور موٹی ہوئی، پھر اپنے تنے پر سیدھی کھڑی ہو گئی کہ کسانوں کو بھی بھلی معلوم ہونے لگی، تاکہ ان سے کافروں کو جلاوے۔ اللہ تعالیٰ نے ان صاحبوں سے جو کہ ایمان لائے ہیں اور نیک کام کر رہے ہیں مغفرت اور اجرِ عظیم کا وعدہ کر رکھا ہے۔

جس سے واضح ہے کہ وہ نہ صرف رذائلِ نفس ہی سے پاک تھے بلکہ تمام فضائلِ اعمال سے بھی آراستہ تھے اور ہمہ انواعِ طاعت و عبادت میں ہمہ وقت ان کی زندگیاں مشغول تھیں۔

اس لئے حدیثِ نبوی میں ان تمام مقدسین کو علی الاطلاق نجومِ ہدایت فرمایا گیا کہ ان میں سے جس کا دامن بھی پکڑ لو گے ہدایت پا جاؤ گے۔ اور یہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی زندگی مجسمِ دین نہ بن گئی ہو، ورنہ اگر کسی گوشہ زندگی میں بھی ہدایت کے بجائے معاذ اللہ ضلالت کا رخ ہوتا تو علی الاطلاق انھیں نجمِ ہدایت نہ فرمایا جاتا، اور وہ بھی سب کو، بلکہ زیادہ سے زیادہ نام بنام صرف اونچے افراد کی تشخیص کر کے کہا جاتا کہ فلاں اور فلاں کی پیروی میں نجات ہوگی کہ ان میں نجومِ ہدایت صرف وہی ہیں۔

غور کیا جائے تو یہ روایت درحقیقت قرآن کی شرح اور تفسیر ہے، کیوں کہ قرآن نے صحابہ کو علی الاطلاق راضی و مرضی اور راشد و تقی فرمایا ہے، جس کے لازمی معنی وہی ہادی و مہدی اور مقتدائے امت ہونے کے نکلتے ہیں، اس لئے یہ روایت مذکورہ آیات کی ایک زبردست تائید اور تشریح ہے، یہی وہ علی الاطلاق فوقیت دی گئی ہے اور بتلایا گیا کہ یہ طبقہ اس شرفِ صحابیت کی وجہ سے عند اللہ اس درجہ مقبول ہے کہ بعد کی امت کا کوئی مقدس سے مقدس طبقہ یا فرد ان کے لگ بھگ بھی نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ قلب کا وہ مقام پا جائے۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ

وسلم لا تسبوا اصحابی فلو ان احدکم انفق مثل احد ذہباً ما بلغ مد احدہم ولا نصیفہ۔ (رواہ البخاری)

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ میرے صحابہ کو برا بھلا مت کہو، کیوں کہ تم میں سے کوئی جبل احد کے برابر بھی سونا صدقہ کر دے تو ان (صحابہ) کے ایک مد (دوسیر) یا اس کے بھی نصف یعنی ایک سیر کی برابر بھی نہیں ہو سکتا۔

قرآن و حدیث کی یہی وہ روشنیاں ہیں، جن کی بنا پر اہل سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ ”الصحابۃ کلہم عدول“ یعنی من حیث الطبقة یہ پورا طبقہ کا طبقہ عادل و متقن، بے لوث، پاک باطن، رذائلِ قلب اور حبِ جاہ و مال سے پاک، آزمودہ تقوائے باطن، راضی و مرضی عند اللہ، ہوا و ہوس سے منزہ اور محفوظ من اللہ ہے، اسی لئے انھیں بعد والوں کے ایمان اور عقائد کے لئے معیار اور کسوٹی بتایا گیا ہے۔

اس لئے ان کی توقیر و تعظیم واجب، ان کے حق میں بدگوئی حرام، ان سے حسن ظن اور ان پر اعتماد و ثقہ لازم، اور ان سب سے رضاء بلا تخصیص و استثناء بوجہ رضاءِ الہی و رضاءِ نبویؐ کے ضروری ہے:

من احبہم فحبی احبہم ومن ابغضہم فبغضی ابغضہم

اور ان پر جسارت و بے باکی یا انھیں اپنے جیسا سمجھ کر ان کی بدگوئی کرنا، یا ان پر زبانِ طعن و ملامت دراز کرنا، یا ان پر نکتہ چینی کرنا ممنوع شرعی ٹھہرا، یہی اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے، جس پر قدیماً و جدیداً علماء، عرفاء، فقہاء، محدثین اور صوفیاء توارث کے ساتھ جمے چلے آ رہے ہیں اور اسی کو قرآن و حدیث کی رو سے اپنا قطعی عقیدہ جانتے ہیں۔

صحابہ میں اختلافات ضرور ہوئے ہیں، جنھیں آیت فیما شجر بینہم کے عنوان کے مطابق مشاجراتِ صحابہ کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے، لیکن ان میں شر نہ تھا خواہ وہ اختلافات دیانات سے متعلق تھے جیسے مسائل فقہیہ اور احکامِ فرعیہ کا اختلاف، یا سیاسی اختلافات تھے جیسے خلافت و امارت اور اس سے متعلقہ امور کا اختلاف۔ بہر دو صورت وہ شر سے خالی تھے اور ظاہر ہے کہ نفسِ اختلاف نہ مذموم ہے نہ کوئی قابلِ اعتراض چیز ہے۔ تکوین اور تشریع کا کونسا دائرہ ہے، جس میں اختلاف نہیں اور انسانوں کا اونچے سے اونچا طبقہ کونسا ہے، جس میں اختلاف نہیں ہوا۔ شرائع میں اختلاف رہا ہے،

جس کو انبیاء علیہم السلام کی طرف منسوب کیا جائے گا، یعنی ان کا اختلافِ مزاج اور اختلافِ ذوق شرائع کے ذریعہ نمایاں ہوا۔

معقولات میں اختلاف رہا ہے، جس کو فلاسفہ کا اختلاف کہا جاتا ہے۔ اجتہادیات میں اختلاف رہا ہے جس کو ائمہ ہدایت کا اختلاف کہا جاتا ہے۔ فتاویٰ میں اختلاف رہا ہے، جس کو مفتیوں کا اختلاف کہا جاتا ہے۔ قوانین میں اختلاف رہا ہے، جس کو حکام و سلاطین کا اختلاف کہا جائے گا۔ خلاصہ یہ کہ مادی یا روحانی، عقلی یا حسی، ذوقی یا وجدانی کونسا فن ہے، جس میں قواعد و اصول اور مسائل و فروع کا اختلاف نہیں۔

غرض کوئی فن معقول ہو یا منقول اہل فن کے اختلاف سے خالی نہیں، اس لئے نفسِ اختلاف کو مذموم نہیں بلکہ انسانی جوہر کہا جائے گا۔ جب کہ خود انسانی طبائع، عقول، فہم، ذوق، وجدان وغیرہ سب ہی میں تفاوت ہے تو یہ سارے اختلافات لازمی ہیں۔

پھر انسانی صورتوں، رنگوں، ڈھانچوں، قد و قامت اور بدنوں کی ساخت تک میں تفاوت و اختلاف موجود ہے تو باطنی قوی سے اختلاف کیسے مرتفع ہو سکتا ہے؟

انسانی قوی و افعال کا تفاوت ختم ہو تو یہ اختلاف ختم ہو، اور یہ ختم ناممکن ہے، تو اختلاف کا مٹ جانا بھی ناممکن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب اختلافِ ظاہر و باطن انسانی فطرت ہے، تو فطری امور کبھی مذموم نہیں ہو سکتے، اس لئے اختلافِ رائے کبھی مذموم نہیں کہلایا جاسکتا، اس لئے صحابہ کا اختلاف بھی کبھی مذموم نہیں ہو سکتا کہ یہ ظہورِ فطرت ہے۔ اسی کو حدیثِ نبوی میں رحمت فرمایا گیا ہے:

”اختلاف امتی رحمة واسعة“

البتہ اختلاف کو بے محل یا بد نیتی سے غیر مصرف میں استعمال کرنا یا نفسانی مفادات کا آلہ کار بنانا، جس کا نام خلاف ہے، اختلاف نہیں، بلاشبہ فتنہ و فساد اور مذموم ہے، جس کو وہی لوگ کر سکتے ہیں، جن کے دلوں میں کھوٹ، نیتوں میں فساد اور ذاتی اغراض و مقاصد کا ہجوم ہو، لیکن یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حضراتِ صحابہ اس قلبی کھوٹ اور بد نیتی سے مبرا ہیں، اس لئے ان کا اختلافی عمل کسی بھی رنگ کا ہو بلحاظِ منشاء مذموم نہیں کہلایا جاسکتا، البتہ منشاءِ عمل کی پاکیزگی کے ساتھ اگر صورتِ عمل غلط ہو جائے

تو یہ ممکن ہے، مگر یہ معصیت نہیں خطاِ فکری ہے، جس کو خطاِ اجتہادی کہا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ خطاِ اجتہادی نہ گناہ ہے نہ معصیت، بلکہ اس پر ایک اجر ملتا ہے، جس سے اس کا قربت ہونا مفہوم ہوتا ہے، تو صحابہ سے خطاِ اجتہادی کا صدور کوئی امر محال نہیں۔ اس لئے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ صحابہ میں اختلافات ہوئے، لیکن یہ ضرور کہا جائے گا اور بطور عقیدہ کے کہا جائے گا کہ وہ شر سے خالی تھے، جب کہ ان کا منشاء پاک تھا۔

کیوں کہ شر کے معنی اغراضِ دنیویہ کے ہیں، جو نفسانی ہوتی ہیں اور وہ اصولاً دو ہی ہو سکتی ہیں، جو دنیا میں موجبِ فساد و نزاع بنتی ہیں۔ حبِ جاہ اور حبِ مال۔ یہی دونوں رذیلے ساری معصیتوں کا سرچشمہ ہیں اور انہی دو چیزوں کا نام فی الحقیقت دنیا ہے، جسے حدیثِ نبوی میں رأسِ المعصیت فرمایا گیا ہے۔

حب الدنيا رأس كل خطيئة

محبتِ دنیا ہی سارے گناہوں کی جڑ ہے۔

سو حضراتِ صحابہ ان دونوں رذیلوں سے پاک کر دیئے گئے تھے۔ ان کا تقوٰائے باطن معیاری اور مثالی ہو چکا تھا، جس کی شہادت حق تعالیٰ نے دی اور اسی لئے اجماعی طور پر ساری امت نے سارے صحابہ کے متقن اور عدول ہونے پر اتفاق کیا، چنانچہ وہ سلطنتوں کے فاتح بھی ہوئے، تاج و تخت بھی ان کے ہاتھ آئے لیکن ان کے قلبی زہد میں کوئی فرق نہیں آیا، حتیٰ کہ باہمی اختلاف سے بھی ان کی قناعت و توکل میں کوئی ادنیٰ خلل نہیں ہوا۔ نہ دیانت و امانت میں کمی آئی، کوئی نہیں کہہ سکتا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اگر صفین میں کامیاب ہوئے تو انھوں نے محلات بنا کر کھڑے کر لئے ہوں، یا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اگر شام میں کامیاب ہو گئے تو ان کی انابت الی اللہ اور طاعت و عبادت میں خلل آ گیا ہو، اس لئے بلاشبہ ان حضرات کا اختلاف شر سے خالی اور محض اجتہادی تھا، جس میں توجہ الی الدنیا یا توجہ الی النفس کے بجائے صرف توجہ الی اللہ راسخ تھی اور محض للہیت پر مبنی تھا۔

جھگڑتے تھے لیکن نہ جھگڑوں میں شر تھا

خلافِ آشتی سے خوش آئند تر تھا

مشاجراتِ صحابہ کے بارے میں یہ روئے صرف محدثین اور فقہاء ہی کا نہیں بلکہ محقق مورخین کی مورخانہ تحقیق بھی یہی ہے کہ صحابہ کے جھگڑوں میں شر نہ تھا، یعنی یہ عقیدہ ہی نہیں بلکہ تاریخی نظریہ بھی ہے، چنانچہ محقق ابن خلدون جو غالباً عباسی صاحب کے یہاں بھی ناقابلِ اعتبار نہیں ہیں، حضرت علی اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہما کے باہمی جھگڑے کے بارے میں لکھتے ہیں:

ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهى مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ولم يكونوا فى محاربتهم لغرض دنيوى اولا يثار باطل اولا ستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع اليه ملحد وانما اختلف اجتهادهم فى الحق فاقتلوا عليه وان كان المصيب عليا يكن معاوية قائما فيها لقصد الباطل انما قصد الحق واخطأ والكل كانوا فى مقاصد هم على حق. (ابن خلدون ص ۱۵ ج ۱)

ترجمہ: اور جب علی اور معاویہ کے درمیان لڑائی ہوئی، جو خاندانی عصبیت کا (قدرتی) تقاضا تھا تو ان (صحابہ) کا طریقہ اس میں حق طلبی اور اجتہاد تھا۔ ان لڑائیوں میں کسی دنیاوی غرض یا باطل پھیلانے یا کینہ پروری سے نہیں پڑے تھے، جیسا کہ بعض وہم پرست لوگ اس قسم کے وہموں میں پڑے ہوئے ہیں، اور بددین اسے کھینچ تان کر ادھر ہی لاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حق کے بارے میں ان کا اجتہاد مختلف ہو گیا تو اس پر لڑ پڑے، اگرچہ صواب پر حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی کسی برے قصد یا باطل پسندی سے کھڑے نہیں ہوئے تھے، جذبہ ان کا بھی حق طلبی اور حق بہ حق دار کا تھا، لیکن اس میں ان سے خطا فکری ہوئی، ورنہ (فریقین) کل کے کل اپنے مقاصد میں حق پر تھے۔

البتہ اس سے انکار نہیں کہ ان مخلصانہ اختلافات سے ایک گروہ نے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور وہ منافقین اور غرض مندوں کا گروہ تھا۔ کسی نے دنیوی مفاد حاصل کیا یہ غرض مند تھے اور کسی نے ان حضرات کو بدنام کرنے کے لئے واقعات کو جذباتی رنگ دیا، یہ منافقین تھے، اور کسی نے اس اختلاف کو ہوادے کر فریقین کے معتقدین اور متوسلین کے جذبات کو ابھارا اور اختلافِ رحمانی کو محض اس کی صورت سامنے لا کر اختلافِ نفسانی دکھلایا، یہ اہل ہوا اور حاسدوں کا گروہ تھا، جنہیں اس پاکباز جماعت کو بدنام کر کے اسلام کی توسیع اور توسیعِ فتوحات کو روکنا تھا، جو سیلاب کی

طرح بڑھتی جا رہی تھی۔

بہر حال غرض مند، منافقین اور حاسدوں نے ان اختلافات کو بڑے بڑے عنوانات دے کر دنیا کے سامنے لانے کی کوشش کی تاکہ ادھر تو ان کے مقاصدِ دنیہ اور اغراضِ دنیویہ پوری ہوں اور ادھر ان حضرات سے لوگ بدظن ہو کر اسلام سے کترانے لگیں، مگر بہ حقیقت یہ صحابہ کا مقدس گروہ اپنے ہی مقام پر تھا اور بلاشبہ ان باطنی رذائل سے پاک تھا، جن کی طرف انھیں نسبت دی جا رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ عین دورانِ اختلاف میں بھی فریقین کا کوئی معتقد فریق ثانی کی شان میں کوئی گستاخانہ یا توہین آمیز کلمہ بھی کہہ دیتا تھا تو فریق اول کے بزرگ اسے ڈانٹتے اور اپنے مقابل کے منصوص فضائل شمار کرنا شروع کر دیتے تھے، جس سے تاریخ کے اوراق بھرے ہوئے ہیں، جس سے واضح ہے کہ فریقین کے قلوب ایک دوسرے کی ذاتی عظمت سے لبریز تھے۔ اختلافِ اصول کی بناء پر تھا، نہ کہ ذاتیات کی بناء پر۔ جذبہ اگر تھا تو اپنی اپنی رائے کے مطابق صرف تحفظِ دین اور بقائے اصولِ دین کا تھا، کسی نفسانی ضد یا عناد یا سخن پروری اور نفس پرستی کا نہ تھا۔

پھر بھی اگر کسی دائرہ دنیا کے امور میں کسی درجہ میں کوئی کمزوری بمقتضائے بشریت ثابت ہو جائے یا بوجہ غیر معصوم ہونے کے کوئی لغزش نظر آئے تو ان حضرات کے منصوص فضائل و کمالات اتنے کثیر و عظیم ہیں کہ ان کے مقابلہ میں ایسی معدودے چند بشریتیں عاقل و متدین کے نزدیک کوئی قابلِ التفات درجہ نہیں رکھتیں کہ ان پر لے دے کی جائے۔ یا آج تیرہ سو صدی کے بعد مغرورانِ نفس ان کے فیصلے کرنے بیٹھ جائیں۔ اندریں صورت آنکھ اور دل دونوں ہی کا اندھا ہوگا کہ صحابہ کے بارے میں اسے قرآن و حدیث کے بیان کردہ فضائل کا یہ عظیم و جلیل ذخیرہ تو نظر نہ پڑے اور تاریخ کے کچھ حقیر تنکے نظر آجائیں جن کا صحیح محمل بھی ممکن ہو، جو صرف عمل کے درجہ کے ہیں نیت کے درجے کے نہیں، معصیت کے درجے کے نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ خطا فکری و اجتہادی کے درجہ کے ہیں۔ اور انھیں لے کر وہ لگے ان پر زبانِ طعن کھولنے اور ان پر حکم لگانے۔ سو وہ ان کی برائی نہیں اس احمق کے قلبی کھوٹ کی دلیل ہوگی۔ حقیقتاً ان پر نکتہ چینی کرنا ان کے منصبِ اجتہاد کی توہین اور قرآن کا معارضہ ہے، جسے قرآن کریم معاف کرنے والا نہیں ہے، چنانچہ ان مقدسین کے سلسلہ سے

چار طبقے پیدا ہوئے ہیں، جن میں سے تین رفیع المرتبت ہیں اور ایک خسیس و ذلیل، اس نے تین طبقوں کا اپنی عبارت میں یکجائی طور پر ذکر کیا ہے، جو اس کے نزدیک قابل ذکر تھے اور چوتھے طبقہ کو اس کی خست و دنائت کی وجہ سے ان تین کے ساتھ ملا کر قابل ذکر نہیں سمجھا تو چھوڑ دیا۔ مگر وہ اس کے مفہوم سے خود بخود ذہنوں میں مفہوم ہو جاتا ہے۔

سلسلہ صحابہ سے متعلق قرآنی تعلیم اور حدیثی تائید

ان میں سے دو طبقے تو صحابہ کے ہیں۔ ایک مہاجرین اور دوسرے انصار، اُن کا ذکر کیا اور انھیں اونچے خطابات سے سرفراز فرمایا۔ اور دو طبقے ان کے بعد کے آنے والے لوگوں کے ہیں ایک مقبول جس کا تذکرہ احترام سے انہی کے ساتھ فرمایا، اور دوسرا ناقابل مقبول جسے ان کے ساتھ ملا کر تذکرہ کے قابل نہیں سمجھا۔ صحابہ کے دو طبقے مہاجرین و انصار میں سے۔ مہاجرین کی مدح و ثنا کر کے انھیں صادقین کا خطاب مرحمت فرمایا۔ ارشادِ حق ہے:

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۝ (سورة الحشر)

ترجمہ: ان حاجت مند مہاجرین کا حق ہے، جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے جدا کر دیئے گئے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضا مندی کے طالب ہیں اور وہ اللہ اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں، یہ وہی سچے لوگ ہیں۔

انصار کی مدح و ثناء کر کے انھیں مفلحین کا خطاب عزت مرحمت فرمایا۔ ارشادِ ربانی ہے:

وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ، وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝

ترجمہ: اور ان لوگوں کا جو دارالاسلام میں اور ایمان میں ان کے قبل سے قرار پکڑے ہوئے ہیں، جو ان کے پاس ہجرت کر کے آتا ہے، اس سے یہ لوگ محبت کرتے ہیں اور مہاجرین کو جو کچھ ملتا ہے، اس سے یہ اپنے دلوں میں کوئی شک نہیں پاتے اور اپنے سے مقدم رکھتے ہیں، اگرچہ ان پر فاقہ ہی ہو، اور جو شخص اپنی

طبیعت کے بخل سے محفوظ رکھا جائے ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔

صحابہ کے بعد تیسرا طبقہ جو قیامت تک ان کا عقیدہ متمددِ مراح و گرویدہ اور ان کے حق میں صاف دل اور دعا گو تھا، انھیں مستغفرین کی صفت سے یاد فرمایا گیا:

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا

بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ۝

ترجمہ: اور ان لوگوں کا جو ان کے بعد آئے جو دعاء کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش

دے اور ہمارے ان بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں۔ اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی

طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے۔ اے ہمارے رب آپ بڑے شفیق رحیم ہیں۔

جس سے واضح ہے کہ بعد کے آنے والوں کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ان سابقین کے لئے دعائے

مغفرت کے ساتھ اپنے قلوب کو ان کے بارے میں غل و غش سے پاک رکھیں، سوءِ ظن اور بے اعتمادی

سے دور رہیں اور ان کے حق میں استغفار کے ساتھ دعا گو رہیں کہ اسی سے بعد والوں کی نجات اور

مقبولیت ممکن ہے۔

ان تین انواع کے بعد چوتھی نوع وہ رہ جاتی ہے جو صحابہ کے حق میں دعا گو نہ ہو، بلکہ بدگو ہو۔ یا

دلوں میں ان کی طرف سے کھوٹ اور غل و غش لئے ہوئے ہو اور ان عظام و کرام کے ساتھ طعن و

تشنیع، ملامت اور ان پر نکتہ چینی سے پیش آئے تو اس طبقہ کے خسیس اور ذلیل القلب ہونے کی وجہ

سے قرآن حکیم نے اسے ان تین کے ساتھ ملا کر اپنی عبارت میں جگہ نہیں دی اور انھیں قابل ذکر نہیں

سمجھا، البتہ مفہومِ آیت سے دلالت وہ ضرور سمجھ میں آ جاتے ہیں، کیوں کہ صحابہ کے بعد کے طبقات

میں اگر کوئی اس دعا گو طبقہ میں نہ ہوگا تو قدرتا اس کی ضد یعنی بدگویوں کے طبقہ میں ہوگا، جو بالمقایسہ

دلالتِ قرآنی سے مفہوم ہو رہا ہے، اسے منطوق کلام میں لانے کی نہ ضرورت سمجھی گئی اور نہ وہ اس لائق

ہی تھا، اس لئے اس ناہنجار طبقہ کو حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے مذکورہ مضمون اور تقسیم

طبقات کا ذکر کرتے ہوئے بالفاظِ ذیل ظاہر فرمایا ہے، جس کو حاکم نے اپنے مستدرک میں روایت

فرمایا ہے اور ابن مردویہ نے اس کی تصحیح کی ہے۔

قال الناس على ثلاثة منازل قد مضت منزلتان وبقيت منزلة فاحسن

ما انتم کائنون علیہ ان تكونوا بهذه المنزلة التي بقيت ثم قرأ: لِّلْفُقَرَاءِ
 الْمُهَاجِرِينَ الْخِثْمِ قَالَ هَؤُلَاءِ الْمُهَاجِرُونَ وَهَذِهِ مَنْزِلَةٌ قَدْ مَضَتْ ثُمَّ قَرَأَ:
 وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ الْخِثْمِ قَالَ هَؤُلَاءِ الْاَنْصَارُ وَهَذِهِ مَنْزِلَةٌ قَدْ مَضَتْ ثُمَّ قَرَأَ:
 وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ مَّ بَعْدِهِمْ ثُمَّ قَالَ وَبَقِيَتْ هَذِهِ الْمَنْزِلَةُ فَاحْسَنَ مَا اَنْتُمْ كَائِنُونَ
 عَلَيْهِ اَنْ تَكُونُوا بِهَذِهِ الْمَنْزِلَةِ. (المسائل الكافية ص ۲۹)

ترجمہ: حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ لوگ تین طبقوں میں ہیں، جن میں سے دو طبقے
 گذر چکے ہیں اور ایک باقی ہے۔ اگر تم بہتر سے بہتر طریق پر رہنا چاہتے ہو تو وہ یہ ہے کہ اس تیسرے طبقہ
 میں رہو، جو باقی ہے۔ پھر آیت: لِّلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ..... پڑھی اور فرمایا کہ یہ مہاجرین ہیں اور یہ طبقہ
 گذر چکا۔ پھر وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ الْخِثْمِ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ انصار ہیں اور یہ طبقہ بھی گذر چکا۔ پھر صحابہ
 کے بعد آنے والوں کے بارے میں آیت: وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ مَّ بَعْدِهِمْ پڑھی اور فرمایا یہ طبقہ ہے، جو
 باقی ہے۔ پس بہتر سے بہتر طبقہ جس میں تم رہنا چاہو یہ ہے کہ تم اس (مستغفرین کے) طبقہ میں رہو۔

چنانچہ دو صحابہ میں بھی صحابہ کے بعد کے لوگوں میں سے جو بھی ان دو طبقوں (مہاجرین و
 انصار) کے حق میں ذرا بھی گستاخ ہوتا یا دل میں ذرا سا بھی میل لئے ہوتا تو صحابہ اسے اس تیسرے
 طبقہ (مستغفرین) میں داخل نہیں مانتے تھے، جو صحابہ کے بعد قرآن کا ذکر فرمودہ طبقہ ہے۔ چنانچہ
 ابن مردویہ نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت فرمایا ہے کہ:

اِنَّهٗ بَلَغَهُ اَنْ رَّجُلًا قَالَ مِنْ عَثْمَانَ بْنِ عَفَانَ فِدَعَاهُ فَاقْعَدَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَرَأَ
 عَلَيْهِ لِّلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ..... الْخِثْمِ ثُمَّ قَالَ اَمِنْ هَؤُلَاءِ اَنْتَ؟ قَالَ لَا. ثُمَّ قَرَأَ:
 وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ..... الْخِثْمِ ثُمَّ قَالَ اَمِنْ هَؤُلَاءِ اَنْتَ؟ قَالَ لَا. ثُمَّ قَرَأَ وَالَّذِينَ
 جَاءُوا مِنْ مَّ بَعْدِهِمْ..... الْخِثْمِ ثُمَّ قَالَ اَمِنْ هَؤُلَاءِ اَنْتَ؟ قَالَ اَرَجُوْا اَكُوْنَ مِنْهُمْ.
 قَالَ لَا وَاللّٰهُ مَا يَكُوْنُ مِنْهُمْ مِنْ يَنَاولُهُمْ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ الْغُلُّ لَهُمْ.

(المسائل الكافية ص ۲۹)

ترجمہ: عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا کہ ایک شخص حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شان میں
 گستاخی کرتا ہے، تو اسے بلایا اور اپنے سامنے بٹھلایا۔ اور اس کے سامنے مہاجرین والی آیت لِّلْفُقَرَاءِ

الْمُهَاجِرِينَ پڑھی اور فرمایا کہ کیا تو ان میں سے ہے؟ اس نے کہا نہیں، تو پھر آپ نے انصار والی آیت وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ پڑھی اور فرمایا کہ کیا تو ان میں سے ہے؟ اُس نے کہا نہیں! تو پھر آپ نے صحابہ کے بعد کے طبقہ مستغفرین والی آیت وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ مَّ بَعْدِهِمْ پڑھی اور فرمایا کہ پھر کیا تو ان میں سے ہے؟ اس نے کہا ہاں امید ہے کہ میں ان میں سے ہوں۔ فرمایا نہیں! واللہ وہ شخص ان میں سے کبھی نہیں ہو سکتا، جو صحابہ کے بارے میں گستاخی کرے اور دل میں ان کی طرف سے کھوٹ اور میل رکھتا ہو۔

بہر حال جیسے صحابہ کے دو طبقے مہاجرین و انصار قرآن حکیم سے ثابت ہوئے، جن کی علی الاطلاق قرآن نے تقدیس کی جس سے صحابی نام کا کوئی ایک فرد بھی خارج نہیں رہ گیا، ایسے ہی صحابہ کے بعد دو طبقے اور ابھی قرآن ہی سے واضح ہوئے، ایک منطوق کلام سے اور وہ دعا گو یوں اور عقیدت مندوں کا طبقہ ہے اور ایک مفہوم کلام سے اور وہ بدگو یوں اور نکتہ چینیوں کا طبقہ ہے، ان دو طبقوں کے بیچ میں درمیانی کوئی طبقہ نہیں کہ وہ دعا گو بھی ہو اور بدگو بھی، معتقد بھی ہو اور نکتہ چیں بھی، انہی مقدس اور اسلام کا معلم اول بھی کہے اور ان پر گرفتیں بھی کرے۔ اسی لئے حضرات صحابہ بھی اپنے بعد والوں کو انھیں دو طبقوں میں سے کسی ایک میں داخل مانتے تھے، یا دعا گو یا بدگو، ان کے یہاں درمیانی کوئی درجہ نہ تھا، اس لئے قرآن حکیم کے منطوق و مفہوم اور صحابہ کے تعامل سے بطور اصول کے نمایاں ہے کہ صحابہ کے بارے میں کوئی طبقہ یا فرد جب دعا گو یوں میں شامل نہ ہوگا تو لامحالہ بدگو یوں ہی میں داخل ہوگا، خواہ اس کی نکتہ چینی اور بدگوئی کسی بھی درجہ کی ہو۔ اور اس لئے وہ رافت و رحمتِ خداوندی جو دعا گو یوں کے حق میں قرآن حکیم کی عبارت سے مفہوم ہوتی ہے، بدگو یوں کے شامل حال نہ ہوگی۔

یہی روش صحابہ کے بعد سلف میں بھی قائم رہی کہ وہ صحابہ کے حق میں کسی بدگو، یا ان پر نکتہ چینی کرنے والے کو برداشت نہ کرتے تھے۔ چنانچہ خطیب بغدادی نے ابو زرہ سے ذیل کی روایت نقل کی ہے، جو اس کی شاہدِ عدل ہے:

عن ابی زرعة يقول اذا رأيت الرجل ينتقص احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم انه زنديق وذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق والقرآن حق وانما ادّٰى اليٰنا هذا القرآن والسنن اصحاب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واما یریدون ان یجرحوا شہودنا لیبطلوا
الکتاب والسنة والجرح بهم اولیٰ وهم زنادقة.

(کتاب الکفایۃ فی علم الروایۃ للخطیب البغدادی ص ۴۶)

ترجمہ: ابو زرہ سے روایت ہے، وہ فرماتے تھے کہ جب تم کسی شخص کو حضراتِ صحابہ میں سے کسی کی تنقیص کرتے ہوئے دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے اور یہ اس لئے کہ اللہ کا رسول ہمارے نزدیک حق ہے اور قرآن حق ہے۔ یہ قرآن اور نبی کی سنتیں ہم کو صحابہ ہی نے تو پہنچائی ہیں، یہ زندیق لوگ چاہتے ہیں کہ ہمارے گواہوں (صحابہ) کو مجروح کر دیں، تاکہ کتاب و سنت کو باطل ٹھہرا دیں، حالاں کہ جرح ان لوگوں پر ہونی چاہئے اور وہی اس کے مستحق بھی ہیں۔

بہر حال صحابہ سلفِ صالحین اور متقدمین کا اس بارے میں ایک ہی رویہ تھا کہ وہ صحابہ کے خلاف نکتہ چینیوں کو کبھی اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے، بلکہ انھیں زندیق کہتے تھے جیسا کہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ انھیں بدگوئیوں کی جماعت میں شامل کرتے تھے، جسے قرآن نے اس کی خست و دناءۃ کی وجہ سے مقبول طبقات کے ساتھ ملا کر ذکر کرنا بھی پسند نہیں کیا۔

ان تفصیلات سے حضراتِ صحابہ کا مقام، ان کی شانِ مقبولیت اور ان کے حقوق نیز ان کے بارے میں خود ان کا باہمی تعامل واضح ہو جاتا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات کے قلوب رذائلِ نفس سے پاک ہو چکے تھے۔ محبتِ جاہ و مال اور ہوسِ اقتدار سے وہ بری تھے، اور ان کی ولایتِ اولیاءِ مابعد کی ولایت سے بدرجہا فائق اور بالاتر تھی، امت کے اولیاء میں سے کوئی بڑے سے بڑا ولی بھی بنصِ حدیث صحابیت کے رتبہ و مقام کو نہیں پاسکتا۔ اور اربابِ فن جانتے ہیں کہ ولایت کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ زہد و قناعت اور غنا و استغناء کے کمال سے حبِ جاہ و مال اور حرص و ہویٰ دل سے نکل جائے۔ اگر دل محبتِ جاہ و مال سے پُر ہو اور آدمی اس میں اس درجہ منہمک ہو کہ اس کے خلاف کسی کا ایک لفظ سننے کے لئے بھی تیار نہ ہو، نہ اس کے خلاف کسی کی نصیحت مؤثر ہو، نہ فہمائش کا رگر تو یہ دل کا کھوٹ ہے، جس کے ساتھ ولایت جمع نہیں ہو سکتی، چہ جائے کہ مقامِ صحابیت کی ولایت جمع ہو جائے جو ولایت کا انتہائی مقام ہے اور بلاشبہ ایسے محبِ جاہ اور ہوسناک فرد کے لئے حق تعالیٰ یہ اعلان کبھی نہیں فرما سکتے کہ وہ ہمارا پسندیدہ ہے، اُس سے ہم راضی وہ ہم سے راضی ہے اور ہم اس دل کا تقویٰ و

طہارت آزمائے ہوئے ہیں، جس کے صاف معنی یہی ہیں اور یہی ہو بھی سکتے ہیں کہ اس راضی و مرضی اور آزمودہ خداوندی تقویٰ والے طبقہ میں منافی تقویٰ رذائل جیسے حرصِ جاہ اور ہوسِ مال وغیرہ کا کوئی گزر نہیں۔ صحابہ کے یہی وہ منصوص فضائل و مناقب ہیں کہ پوری امت نے بالاجماع سارے صحابہ کو متقن اور عدول مانا اور بشہادتِ کتاب و سنت ان کی زندگی کو معیاری زندگی تسلیم کیا، جو ہمارے ایمان و عمل کے حق میں کسوٹی ہے کہ تاجِ تطبیق ہمارا ایمان و عمل معتبر اور تاجِ انحراف غیر معتبر۔

اب اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی ہیں اور بلاشبہ صحابی ہیں، صاحبِ روایت صحابی ہیں، اور اہل بیت صحابی ہیں، جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے، تو بلاشبہ وہ تمام آثار و لوازمِ صحابیت اور وہ تمام حقوق ان کیلئے ماننے پڑیں گے، جو کتاب و سنت نے مقامِ صحابیت کیلئے ثابت کیے ہیں۔ اور ہمیں تاریخی طور پر نہیں بلکہ بطور عقیدہ کے اس پر ایمان لانا پڑے گا کہ سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ بوجہ صحابی ہونے کے متقن، عدول، پاک باطن، صاف ظاہر، محبتِ جاہ و مال سے بری، ہوسِ اقتدار سے بالاتر اور تمام رذائلِ نفس سے پاک تھے، جو ان مقدسین سے نصِ کتاب و سنت دھو دیئے گئے تھے۔

سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کا صحابیت میں امتیاز

پھر حضرت حسین رضی اللہ عنہ نہ صرف صحابی ہی ہیں بلکہ قرابتِ نبوی کی خصوصیت سے بھی مالا مال ہیں، جو اہل بیت کا مخصوص حصہ تھا اور اس کی بناء پر ان کی قلبی تطہیر اور رجس و نجسِ باطن سے پاکی اور بھی زیادہ مؤکد ہو جاتی ہے، کیونکہ خدائے برتر نے اہل بیت کی تطہیر کا خصوصی ارادہ ظاہر فرمایا:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۝

اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو پاک و صاف رکھے۔

اور احادیثِ صحیحہ اس پر شاہد ہیں، جیسا کہ گذرا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اہل بیت میں شامل ہیں اور اس آیت کے مصداق میں داخل اور اللہم ھؤلاء اہل بیتی فطہرہم تطہیرا میں شامل ہیں، جیسا کہ حدیثِ عائشہ و ام سلمہ و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کی روایتوں سے واضح ہے، جنہیں صحیح مسلم و بغوی و ابن جریر وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ چنانچہ تفسیر مظہری میں یہ سب روایتیں یکجا

کردی گئی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ قلبی تطہیر کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ قلب دنیوی رذائل، حبِ جاہ و مال اور ہوسِ اقتدار و ریاست سے بری ہو جائے اور آدمی عبدالدینار، عبدالدرہم اور عبدالخمیصہ نہ رہے، اس لئے حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی ہونے کے علاوہ اہل بیت میں سے ہونے کی وجہ سے بھی بلاشبہ ان کا ان رذائل سے قلب پاک اور بری مانا جانا بطور عقیدہ کے ضروری ہے۔

ساتھ ہی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے جزوِ رسول ہونے کی وجہ سے انھیں اخلاقِ نبوت سے جو مخلقی اور فطری مناسبت ہو سکتی ہے وہ یقیناً دوسروں کے لحاظ سے قدرتا امتیازی شان لئے ہوئے ہونی چاہئے۔ اور اس مناسبت کے معیار سے اگر دوسروں کی رسائی بڑے بڑے مجاہدات و ریاضات اور مدتوں کی صحبت و معیت کے بعد ممکن تھی تو اہل بیت اور بالخصوص حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کے لئے وہ اس مخلقی مناسبت کے سبب زیادہ مجاہدہ اور طولِ صحبت کی متقاضی نہ تھی، پھر اور لوگ تو بیرونی مجالس اور مجامع ہی میں اللہ کے رسول کی صحبت سے فائدہ اٹھا سکتے تھے، لیکن ان اہل بیت کو اندرونِ خانہ بھی یہ دولت نصیب تھی، اس لئے نبوت کے اخلاقی رنگ سے جس قدر وہ ہم آہنگ ہو سکتے تھے دوسروں کے لئے اتنے مواقع نہ تھے، اسی لئے بحیثیتِ اہل بیتِ نبوی ہونے کے حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کے بارے میں مخصوص فضائل و مناقب کی روایات بکثرت وارد ہوئی ہیں۔ کہیں ان کو ”سیدِ شبابِ اہل الجنة“ (جنت کے جوانوں کے سردار) فرمایا گیا، کہیں ان کو حضور نے اپنا محبوب ظاہر فرما کر اللہ سے درخواست کی کہ آپ بھی انھیں اپنا محبوب بنالیں، کہیں ان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی محبت کا برسرِ منبر اعلان فرما کر دعاء مانگی کہ یا اللہ جو ان سے محبت کرے تو بھی اس سے محبت فرما، یعنی محبِ حسین کو محبوبِ خداوندی ہونے کی دعاء اور بشارت دی۔

نیز وہ حضور پاک کی افضلِ بنات حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کے جگر گوشہ ہیں، اس لئے ان کی محبوبیت یوں بھی دوہری ہو جاتی ہے اور اس لئے ان پر طعنہ زنی اور اتہام تراشی کرنے والا صرف حسین ہی کو ستانے والا نہیں، بلکہ حضرت زہرا رضی اللہ عنہا کو ایذا پہنچا رہا ہے، جو انجام کار اللہ کے رسول کو ایذا رسانی ہے، جیسا کہ ”فاطمۃ بضعة منی من اذاها فقد اذانی“ (فاطمہ میرا جگر گوشہ ہے، جس نے اسے ستایا اس نے مجھے ستایا) سے ظاہر ہے۔

پس جب کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے شرفِ صحبت و صحابیت بڑھ جاتے ہیں، تو انکی ذاتِ گرامی پر مخلصانہ اعتماد و اعتقاد اور بھی زیادہ واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔

پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس حالت میں تشریف لے گئے کہ ان سارے صحابہ اور اہل بیت سے راضی تھے تو کون بد قسمت ہوگا کہ ان سے راضی نہ ہو، ہاں بد قسمت وہی ہوگا جو راضی نہ ہو اور رضا کا ادنیٰ مقام یہ ہے کہ ان میں سے کسی کے بارے میں بھی غل و غش، حقد و حسد، بغض و کینہ، نکتہ چینی اور میل دل میں نہ ہو، چہ جائیکہ انھیں رذائلِ اخلاق، حرص و ہوس، حبِ جاہ و مال وغیرہ کی طرف منسوب کرتا ہو۔

پس ان آیات و روایات کی روشنی میں ہمارا عمومی اور خصوصی فرض اس کے سوا دوسرا نہیں نکلتا کہ ہم بلا تخصیص تمام صحابہ اور تمام اہل بیت سے عقیدت و محبت کو جزوِ ایمان سمجھیں۔ ہاں مگر ان صحابہ و اہل بیت کے ساتھ ہماری محبت حبِّ تشیع نہ ہو، جس میں نسب اور خاندانیت اول و اقدم رہے کہ اس معیار سے کسی کی مدح کی جائے اور کسی کی مذمت، کسی سے تولا اور کسی سے تبرّا۔ اور ایسے ہی حبِّ تخرّج نہ ہو کہ خاندانِ نبوت کے نام و نشان کو بھی مٹا دینے کے ناپاک جذبات پر مشتمل ہو، جس کی رو سے کسی کو قتل اور کسی کو مٹانے کی ناپاک مساعی کو دین سمجھا جائے، بلکہ حبِّ تشرع ہو کہ جیسے کتاب و سنت نے بلا تخصیص سب کی مدح کی، سب کو نجومِ ہدایت اور مقتدائے عالم بتایا، سب اہل بیت کی محبت کو بوجہ قربِ خاص مخصوص فضیلت دی، ہم بھی بلا تخصیص ان کے راضی و مرضی ہونے کے قائل ہوں اور دل کے پورے اعتماد و اخلاص سے ان کے ہر ہر فرد کے لئے خراجِ تحسین ادا کرتے رہیں۔

بہر حال امام حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں عمومی اور خصوصی نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ جزوِ رسول اور صحابیِ جلیل ہونے کی وجہ سے پاک باطن، پاک نیت اور عادل القلب تھے۔ خواہ ان کا عمل گھریلو تھا یا میدانی وہ مدینہ کے مقدس مقام میں رہ کر بھی رِجسِ باطن سے پاک تھے اور کربلا کے میدان میں جا کر بھی پاک ضمیر اور رِجسِ ظاہر و باطن سے پاک اور پاک نہاد تھے، جس سے اللہ ہی نے انھیں پاک کرنے کا ارادہ ظاہر فرما دیا تھا، ان کے ساتھ سوءِ ظن یا بدگوئی یا دل میں غل و غش رکھنا شرعی تصریحات کی مخالفت ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اہل سنت کا عقیدہ ہے نظریہ نہیں۔ نظریہ عقل سے بنتا ہے اور عقیدہ خدا و رسول کی خبر سے، عقیدہ دین ہوتا ہے اور نظریہ رائے۔ عقیدہ واقعہ ہوتا ہے اور نظریہ تخمین و اٹکل۔ پس یہ عقیدہ ہے جو خدا و رسول کی خبر سے بنا ہے، نظریہ نہیں ہے، جسے ہم نے تخمین و اندازہ یا کسی تاریخی ریسرچ پر دل میں جمالیا ہو، اس لئے اگر کوئی نظریہ خواہ وہ تاریخی ہو یا فلسفی، عقیدہ سے ٹکرائے گا تو عقیدہ کو بہر حال محفوظ رکھ کر نظریہ کو کسی توجیہ سے اس کا تابع کیا جائے گا۔ بشرطیکہ یہ نظریہ کسی اونچی شخصیت کا ہو ورنہ کالائے بد بریش خاوند کہہ کر دیوار پر مار دیا جائے گا، کیوں کہ عقیدہ کا رد و قبول کسی تاریخی یا فلسفی نظریہ کے معیار سے نہیں ہو سکتا بلکہ نظریات کا رد و قبول عقیدہ کے معیار سے ہوگا۔ صحابیتِ حسین کی ان کھلی کھلی تصریحات کے بعد بھی اس کا انکار یا ابہام صراحۃً خدا و رسول کا معارضہ ہے اور عقائد کی تخریب ہے۔

عباسی صاحب کا دوسرا منصوبہ

سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عزیمت و جرأت اور ہمت و شجاعتِ قلب کا سب سے بڑا ظہور اسی واقعہ کربلا سے ہوا ہے، کہ جس چیز کو وہ حق سمجھ چکے تھے، اس پر جان دے دینی گوارا کی، مگر باطل کے آگے سر جھکانا گوارہ نہیں کیا، اور باوجود بے یاری و مددگاری کے یکہ و تنہا باطل کے مقابلہ میں آگئے اور شہادتِ عظمیٰ کے مقام پر جا پہنچے۔

سیدنا حضرت حسینؑ کی شہادتِ عظمیٰ کا انکار

اور اسلافِ کرام کا نقطہ نظر

لیکن اسی کو عباسی صاحب نے بغاوت کا عنوان دے کر ان کا سب سے بڑا عیب شمار کرانے اور اس اونچی حسنہ کو قرآن و حدیث اور اجماعِ صحابہ کے خلاف ایک نیچی قسم کی سیئہ دکھلا کر داغدار بنانے کی سعی کی ہے، تاکہ کسی نہ کسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر کوئی نہ کوئی حرف آجائے اور ہمت و

شجاعت کا یہ غیر معمولی کارنامہ اور شہادتِ عظمیٰ کا یہ بلند و بالا مقام ان کے نام مبارک پر نہ لگنے پائے، جیسا کہ ان کی عبارتوں اور ان کے فحویٰ سے ان کا یہ مدعا پیش کیا جا چکا ہے۔

لیکن اس سلسلہ میں جہاں تک الزامِ بغاوت یا نفیِ شہادت کا تعلق ہے، اس کے بارے میں سلف اور متقدمین کا جو کچھ نقطہ نظر ہے، اس کے لئے ملا علی قاری شارحِ مشکوٰۃ شریف کی یہ ایک ہی عبارت کافی ہو سکتی ہے، جو علاوہ موثق نقل ہونے کے اہل سنت والجماعت کا عقیدہ بھی ہے۔ شارحِ ممدوح عقیدہ ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے شرحِ فقہ اکبر میں تحریر فرماتے ہیں:

وَأَمَّا مَا تَفَوَّهُ بَعْضُ الْجَهْلَةِ مِنْ أَنَّ الْحُسَيْنَ كَانَ بَاغِيًا فَبَاطِلٌ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ

وَالْجَمَاعَةِ وَلَعَلَّ هَذَا مِنْ هَذَيَانَاتِ الْخَوَارِجِ عَنِ الْجَادَّةِ. (شرحِ فقہ اکبر ص ۸۷)

ترجمہ: اور یہ جو بعض جاہلوں نے افواہ اڑا رکھی ہے کہ حسین باغی تھے تو اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک باطل ہے، شاید یہ خوارج کے ہذیانات ہیں، جو راہِ مستقیم سے ہٹے ہوئے ہیں۔

عباسی صاحب نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر بغاوت کا جرم عائد کرنے کے لئے تاریخی نقل اور وہ بھی ڈوزی کی پیش کی تھی، حالاں کہ یہ نقل اگر مسلم مورخین کی بھی ہوتی تب بھی عقیدہ اور متکلمانہ نقل کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی، جس پر عقائد کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ ملا علی قاری نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر بغاوت کا الزام لگانے والوں کو جاہل کہہ کر اس خیال کو جاہلانہ خیال کہا ہے۔

حضرت حسینؑ کی مخالفتِ یزید کی بنیادی وجہ

یہ کوئی جذباتی طعنہ نہیں بلکہ حقیقتاً ان مدعیوں کی ناواقفیتی اور مذہب سے جہالت یا تجاہل پر روشنی ڈالی ہے، کیوں کہ حضرت حسین کو باغی کہنے کا منصوبہ اس خیال پر مبنی ہے کہ یزید خلیفہ برحق تھا۔ اور اس کی حقانیت کی سب سے بڑی دلیل یہ ظاہر کی گئی ہے کہ صحابہ کی اکثریت نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی، جو خلیفہ کے حسنِ کردار کی دلیل ہے۔ درحالیکہ یہ مقدمات بھی جہالت پر مبنی ہیں، جن میں سے اکثر قیاسی ہیں، کیوں کہ صحابہ کی اکثریت کی بیعت کو یزید کے خلیفہ برحق ہونے پر محمول کرنے کا شاخسانہ ایک قیاسی نظریہ ہے اور عقیدہ کے مقابلہ میں نظریہ یا خیالی منصوبہ اول تو وقعت ہی

کیا رکھتا ہے کہ عقیدہ کے بعد اس کی طرف التفات بھی کیا جائے، جب کہ تاریخی نظریہ تاریخ بھی نہیں تاریخ کا محض ایک قیاسی نتیجہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی مؤرخ یا تاریخ کے مطالعہ کنندہ کے قیاس و استنباط کو جب تاریخ نہیں کہا جاسکتا تو عقیدہ کی حیثیت تو کیا دی جاسکتی، ورنہ نتائج دوسرے بھی نکال سکتے ہیں۔

پھر جہاں تک اربابِ تحقیق مؤرخین کی تحقیق و روایت کا تعلق ہے، انھوں نے اکثریتِ صحابہ کی بیعت اور بیعت کے بعد یزید کے خلاف خروج نہ کرنے کو قطعاً یزید کے مستحقِ خلافت ہونے کی دلیل نہیں سمجھا۔ اور نہ ہی اس سے یزید کے فسق و فجور کو ہلکا یا غیر واقعی باور کرانے کی کوشش کی، بلکہ ان کے نزدیک صحابہ کرام کی اکثریت کی یہ بیعت اور یزید کے خلاف نہ اٹھنا خوفِ فتنہ، مابنی نزاع، جدال اور آپس کے خون سے بچنے کے لئے تھا، جو اس صورت میں یقینی تھا نہ کہ یزید کی اہلیتِ امارۃ یا اس کی صلاح و صلاحیت تسلیم کر لینے کی بنیاد پر تھا، ابن خلدون لکھتے ہیں:

وما حدث فی یزید ما حدث من الفسق اختلاف الصحابة حينئذ فی شانہ
فمنہم من رأى الخروج علیه ونقض البيعة من اجل ذلك كما فعل الحسين
وعبدالله ابن الزبير ومن تبعهما فی ذلك ومنہم من اباه لما فيه من اثار الفتنه
وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به لان شوكة یزید يومئذ هی عصابة بنی
امیة وجمهور اهل الحل والعقدة من قریش وتستتبع عصبیة مضرا جمع وهی
اعظم من كل شوكة ولا يطاق مقاومتهم فاقصروا عن یزید بسبب ذلك
واقاموا على الدعاء بهداية والراحة منه وهذا كان شان جمهور المسلمين
والكل مجتهدون ولا ينكر على احد من الفريقين فمقاصدہم فی البروتحرى
الحق معروفة وقفنا الله للاقتداء بهم.

ترجمہ: اور جب یزید میں وہ بات پیدا ہو گئی، جو پیدا ہونی تھی، یعنی فسق و فجور تو صحابہ اس کے بارے میں مختلف الرائے ہو گئے۔ بعضوں نے اس کے خلاف کھڑے ہو جانے اور اس کی بیعت توڑ دینے کو ضروری سمجھا، اس فسق کی وجہ سے، جیسا کہ حضرت حسین اور عبد اللہ ابن الزبیر اور ان کے پیروؤں نے کیا۔

اور بعض نے فتنہ اور کثرتِ قتل کے خطرات اور اس کی روک تھام سے عجز محسوس کرنے کی وجہ سے اس سے انکار کیا، کیوں کہ اس دور میں یزید کی شوکت و قوت بنی اُمیہ کی عصبیت تھی اور اکثر اہل حل و عقد قریش تھے۔ اور اسی کے ساتھ مضر کی ساری کی ساری عصبیت اور جماعتی قوت بھی لگی ہوئی تھی۔ اور وہ سب قوتوں سے بڑی قوت تھی، جس کی تابِ مقاومت کوئی نہیں لاسکتا تھا۔ اس لئے (جو لوگ یزید کے مخالف بھی تھے) وہ اس وجہ سے اس کے مقابلہ سے رُک گئے اور اس کے لئے (ہدایت کی) دعاء مانگنے اور اپنے کو اس سے راحت دیئے رہنے میں لگ گئے۔ عام طور سے (اس وقت) مسلمانوں کی اکثریت کا بھی یہی طریقہ رہا اور سب کے سب مجتہد تھے (کوئی دنیوی غرض درمیان میں نہ تھی) فریقین میں سے کوئی ایک دوسرے پر انکار (و ملامت) نہیں کرتا تھا۔ پس مقاصدان کے نیک تھے اور حق کی جستجو ان کی معروف تھی، اللہ تعالیٰ ان کی اقتداء ہمیں بھی نصیب فرمائے۔

اس سے بھی زیادہ صاف ذیل کی عبارت ہے، جس سے کھلے لفظوں میں واضح ہے کہ اس دور کے تمام لوگوں کے نزدیک یزید کا فسق مسلم تھا، جس کے مقابلہ کے لئے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی قلبی عزیمت کی بناء پر کھڑے ہو گئے۔ ابن خلدون لکھتا ہے:

واما الحسين فانه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من اهل عصره بعثت شيعة اهل البيت بالكوفة للحسين ان يأتهم فيقوموا بامرهم فرأى الحسين ان الخروج على يزيد متعين من اجل فسقه لاسيما من له القدرة على ذلك وظنها من نفسه باهلية وشوكة فاما الاهلية فكانت كما ظن وزيادة واما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها لان عصبية مضر كانت في قریش وعصبية قریش في عبد مناف وعصبية عبد مناف انما كانت في بني امية تعرف ذلك لهم قریش وسائر الناس ولا ينكرونه الخ. (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۰)

ترجمہ: لیکن حسین، تو جب یزید کا فسق و فجور اس کے دور کے سب لوگوں کے نزدیک نمایاں ہو گیا تو کوفہ کی اہل بیت کی جماعت نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس پیام بھیجا کہ وہ اہل کوفہ کے پاس تشریف لے آئیں تو وہ سب ان کی اطاعت میں کھڑے ہو جائیں گے۔ اس وقت حضرت حسین نے جان لیا کہ اب یزید کے خلاف کھڑے ہو جانا متعین ہے، اس کے فسق کی وجہ سے (اور مقابلہ کی قوت فراہم ہو جانے کے سبب سے)، بالخصوص اس شخص کے لئے جسے کھڑے ہونے کی قدرت حاصل ہو جائے اور

اہلیت بھی موجود ہو، اور حضرت حسین کو اپنے اندر اس قوت و قدرت کا ظن غالب پیدا ہو گیا مع اپنی اہلیت و صلاحیت کے۔ (ابن خلدون کہتے ہیں) جہاں تک اہلیت کا تعلق ہے تو وہ بلاشبہ ان میں تھی، جیسا کہ انھوں نے گمان کیا، بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی، لیکن جہاں تک شوکت اور (یزید کے مقابلہ کی) قوت کا تعلق ہے تو اپنے اندر اس کے سمجھنے میں غلطی کھائی کیوں کہ اس وقت مضر کی ساری جماعتی قوت قریش میں تھی اور قریش کی جماعتی طاقت عبد مناف میں اور عبد مناف کی ساری قبائلی طاقت بنی اُمیہ میں تھی (پس قبائلی اور خاندانی طاقتیں کل کی کل یزید کو حاصل تھیں) جسے قریش اور سب لوگ برملا پہچانتے تھے اور کسی کو اس سے انکار نہ تھا۔

عباراتِ بالا سے صاف واضح ہے کہ یزید کے فسق کے بارے میں صحابہ کی دورائیں نہ تھیں، بلکہ اس کے خلاف کھڑے ہونے میں دورائیں تھیں۔ اور وہ بھی اس کی اہلیت و نا اہلیت کے معیار سے نہیں، جب کہ فسق مسلمہ کل تھا، بلکہ وہی اثارتِ فتنہ کے خطرہ سے جس کی بنیادی وجہ بنی اُمیہ کی عصبيت و قوت اور اس وقت کی چھائی ہوئی شوکت تھی، جس سے عہدہ برآ ہونا دشوار تھا۔ اور در صورتِ خروج علاوہ فساد ذات البین کے مسلمانوں کا خون رائیگاں بھی جاتا۔ یزید کی محبوبیت و اہلیت کا یہاں کوئی سوال نہ تھا۔ پس صحابہ کی اکثریت کی اس بیعت کو خلیفہ کے کردار کی خوبی پر محمول کیا جانا تاریخ کی تکذیب ہے نہ کہ تاریخی ریسرچ۔

اسی سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ یزید کا فسق کھلنے کے بعد صحابہ میں نقضِ بیعت کا مسئلہ بطور اصولِ شرعی کے شرعی حیثیت سے سامنے آیا، جس پر اجتہادی شان سے غور کیا گیا کہ آیا یہ بیعت باقی رکھی جائے یا نہیں؟ اسے غدر پر محمول کرنا اور پھر اُسے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر تھوپ دینا تاریخ نہیں خود ساختگی ہے اور وہ بھی تاریخی ریسرچ کے نام پر، جب کہ معتبر مؤرخین خود ہی اسے رد بھی کر رہے ہیں۔ جیسا کہ عبارتِ بالا سے واضح ہے۔

اب جب کہ صحابہ کی اکثریت نے یزید کی نا اہلیت کے باوجود باہمی خونریزی کے خوف اور فتنہٴ نزاع و جدال کے خطرہ کی وجہ سے اس کا ساتھ نہ چھوڑا تو اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عملاً ان کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ نہ ہونا حضرت مدوح کے اقدام کو بغاوت سمجھنے یا معاذ اللہ ان میں صلاحیت و صلاح نہ پائے جانے کی بناء پر نہ تھا، بلکہ باوجود ان کے کمالِ اہلیت کے اعتراف کے اسی اثارتِ فتنہ و کثرتِ قتل کے خطرہ کی بناء پر تھا، اس لئے نہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اکثریت کے

خلاف کر کے کسی گناہ کے مرتکب تھے اور نہ صحابہ کی اکثریت ان کا خلاف کر کے کسی گناہ کی مرتکب ہوئی، جب کہ دونوں طرف اجتہاد کام کر رہا تھا، چنانچہ ابن خلدون جیسا عظیم مؤرخ اس حقیقت کو پانے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے واضح لفظوں میں اپنی مؤقر تاریخ کے مقدمہ میں یہ بیان دیا کہ:

ولا يذهب بك الغلط ان تقول بتأثير هؤلاء بمخالفة الحسين وقعودهم عن نصره فانهم اكثر الصحابة وكانوا مع يزيد ولم يروا الخروج عليه وكان الحسين يستشهد بهم وهو يقاتل في كربلاء على فضله وحقه ويقول سلوا جابر بن عبد الله واما سعيد الخدري وانس بن مالك وسهل بن سعيد وزيد بن ارقم وامثالهم ولم ينكر على قعودهم عن نصره ولا تعرض لذلك لعلمه انه من اجتهاد منهم كان كان فعله عن اجتهاد منه. (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: کہیں تم اس غلطی میں مت پڑ جانا کہ تم اُن لوگوں کو جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی رائے کے مخالف تھے اور ان کی مدد کے لئے (عملاً) کھڑے نہیں ہوئے گنہگار کہنے لگو، اس لئے کہ گو صحابہ کی اکثریت ہے، جو یزید کے ساتھ تھے اور اس پر خروج جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اور خود حضرت حسین اپنے حق اور اپنی فضیلت کے بارے میں انھیں کو میدانِ کربلاء میں قتال کرتے ہوئے بطور گواہ کے پیش فرما رہے تھے (تو جب وہ انھیں گنہگار نہیں سمجھتے تھے بلکہ متقن و عادل جانتے تھے، جیسا کہ گواہی میں پیش کرنے سے ظاہر ہے، تو تمہیں ان کو گنہگار سمجھنا کب جائز ہے) اور کہہ رہے تھے کہ میرے حق اور فضیلت اور اہلیت کے بارے میں پوچھو جابر بن عبد اللہ سے اور ابو سعید خدری سے اور انس بن مالک سے اور سهل بن سعد سے اور زید بن ارقم سے اور ان جیسے دوسرے حضرات سے، نیز حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان کے بیٹھ رہنے پر اور ان کو اپنا مددگار نہ دیکھ کر نہ ان پر ملامت کی اور نہ اُن سے کوئی تعرض کیا، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ ان حضرات کا یہ رویہ اجتہادی ہے (کسی دنیوی غرض سے نہیں) جیسا کہ خود ان کا اپنا رویہ اپنے اجتہاد سے تھا۔

مقصد یہ ہے کہ صحابہ کی اکثریت اور امام حسین رضی اللہ عنہ اپنے اپنے اجتہاد پر تھے کوئی دنیوی غرض بناءِ کار نہ تھی، اس لئے کسی نے کسی کو ایک دوسرے کے خلاف راہِ عمل اختیار کرنے پر نہ گنہگار سمجھنا قابلِ ملامت۔ اندریں صورت صحابہ کے محض اس بیعت پر قائم رہنے کو جب کہ وہ اسے فاسق جان رہے ہیں کردارِ خلیفہ کی خوبی کی دلیل سمجھنا خوش فہمی اور تاریخی صراحتوں کی تکذیب ہے۔

بہر حال مخالفین یزید تو اسے فاسق جانتے ہی تھے مبائعین یزید بھی اسے فاسق ہی سمجھتے تھے، اس لئے اس کا فسق متفق علیہ تھا جسے ابن خلدون نے عند الکافة کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

ساتھ ہی یہ جو کہا جاتا ہے، اور عباسی صاحب نے بہت زور سے کہا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ بمقابلہ یزید اپنے استحقاق کو ثابت نہ کر سکے، اسی عبارتِ بالا سے یہ بھی ایک بات نکلتی ہے، کیوں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی فضیلت اور حق کو ثابت کرنے کے لئے معرکہ کربلا میں مذکورہ عبارتِ بالا جلیل القدر صحابہ کے نام بطور شاہد کے پیش کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس دور میں دلائل کا طرز منطقیانہ نہیں تھا، بلکہ استشہاد کا سب سے زیادہ مؤثر، کامیاب اور محققانہ طریقہ یہی تھا کہ کسی دعویٰ کے لئے صحابہ کو شہادت میں پیش کر دیا جائے۔ یہی طریقہ حدیث کی روایت تک کو قابل قبول سمجھنے کے لئے رائج تھا، جس پر پورے دین کا مدار ہے اور اسی طریقہ سے علم اور دین کے تمام معاملات کا آخری فیصلہ ہو جاتا تھا۔

سو حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی اپنی فضیلت اور حق کے بارے میں اس سے زیادہ بڑی دلیل اور کیا پیش کر سکتے تھے کہ ان عدول اور متقن حضرات کو بطور شاہد سامنے لے آئیں، باقی اس خونی میدان میں جو لوگ حسین کی جان کے سوا کوئی چیز قبول کرنے کو تیار نہ تھے وہ ان دلائل پر کیا کان دھر سکتے تھے؟

اس موقع پر عباسی صاحب نے دعویٰ کیا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس دعوائے استحقاق اور اثباتِ حق کے معنی طلبِ خلافت یا اس جماعتی حق کو اپنا خاندانی اور شخصی حق ثابت کرنے کے تھے اور وہ خلافت و امارت اور اقتدار کے حصول کے لئے مدعی کی حیثیت سے معرکہ کربلا کے لئے نکل پڑے، مگر اس حقِ خلافت کو وہ اپنے لئے ثابت نہ کر سکے۔

لیکن عباسی صاحب کا یہ دعویٰ بنیادی طور پر غلط اور خلاف واقعہ ہے، کیوں کہ اس دور کے لوگ خلافت کے بارے میں اس مشہور حدیث سے بے خبر نہ تھے چہ جائیکہ حضرات حسن و حسین رضی اللہ عنہما بے خبر ہوں، کہ:

الخلافۃ من بعدی ثلاثون (مشکوٰۃ)

ترجمہ: خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے۔

اس حدیث کے مطابق جب کہ خلافت ہی باقی نہ رہی اور اپنی عمر پوری کر کے دنیا سے رخصت ہو چکی تھی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ اس کی طلب کیسے فرما سکتے تھے؟

خلافتِ راشدہ کے تیس سال تک

باقی رہنے کی حدیثی تحقیق

واضح رہے کہ اس حدیث میں خلافت سے مراد خلافتِ راشدہ ہے، جس کی عمر تیس سال بتائی گئی ہے، کیوں کہ خلافت کے بارے میں بعض روایات ایسی بھی وارد ہوئی ہیں، جن سے تیس سال کے بعد بھی مدتِ دراز تک خلافت کا بقاء معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قیامت قائم نہیں ہوگی جب تک کہ بارہ خلیفہ نہ ہو لیں۔ یا ارشاد فرمایا کہ میرے بعد خلفاء کثیر ہوں گے وغیرہا۔ ظاہر ہے کہ یہ روایات ہماری عرض کردہ روایت سے متعارض ہیں، اس تعارض کا حل بجز اس کے دوسرا نہیں، جو علماء اہل سنت نے کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تیس سالہ خلافت خلافتِ راشدہ ہے، جو خلافتِ علیٰ منہاج النبوة ہے اور اس کے بعد کی خلافت مطلق خلافت ہے، جو ملوکیت کے ہم معنی ہے۔ خواہ وہ عادلہ بھی ہو، ظاہر ہے کہ خلافتِ راشدہ یا خلافتِ نبوت تو ایسی چیز تھی کہ اہل دین و دیانت کے لئے اس کی طلب اور اس کے مل جانے پر جماؤ کے ساتھ اس پر استقامت دکھانا عقلی اور شرعی تقاضا ہو سکتا تھا اور اس پر جماؤ ایسا ہی ہوتا جیسا کہ ایمان و اسلام کی طلب اور اس پر استقامت، بہر صورت ضروری ہوتی ہے۔ پس وہ ایک ایسا دینی مقام ہے کہ اگر پاک قلوب میں اس کی طلب ہو تو وہ بھی زیبا ہے اور اگر اس کے حصول کے بعد اس پر استقامت دکھلائی جائے کہ کچھ ہی گزر جائے اور دنیا ادھر سے ادھر ہو جائے، مگر اس نعمت کو ایمان اور اسلام کی طرح ہاتھ سے دینا نہیں، تو یہ ہی زیبا ہے۔

شاید اسی لئے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ایک قمیص پہنائے گا اسے تم خود مت اتارنا، تو وہ یہی قمیصِ خلافت تھا۔ چنانچہ

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مظلومیت کے ساتھ جان دے دی، مگر قیصِ خلافت بدن سے نہیں اتارا، اس سے اصولاً یہ ہدایت مستنبط ہوتی ہے کہ خلافتِ نبوت ہی ایک ایسا عظیم اخلاقی اور ایمانی مقام ہے، جو کسی حالت میں چھوڑے جانے کی چیز نہیں، نہ کہ مطلق خلافت یا ملوکیت اگرچہ عادلہ ہو۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بڑے بھائی حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ابتداءً امر میں خلافت سنبھال لی اور چھ ماہ بعد اسے چھوڑنے کے لئے تیار ہو گئے۔ غور کیا جائے تو چھ ماہ ہی پر وہ تیس سالہ مدت پوری ہوتی ہے، جو خلافتِ نبوت کی عمر بتلائی گئی تھی، جس کے یہ معنی نکلتے ہیں کہ جب تک خلافت میں رشد کا زور قائم رہا، قبول کیے رہے، جب نہ رہا تو اس سے علیحدہ ہو گئے، اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر رشدِ خلافت کا دور ختم نہ ہوتا تو وہ اُسے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی طرح کبھی ترک نہ فرماتے، خواہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے کتنا بھی سخت مقابلہ ٹھن جاتا جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی باوجود سخت سے سخت مقابلوں کے منصبِ خلافت سے دست کشی اختیار نہیں کی، لیکن ادھر تو رشدِ خلافت نہ رہے اور ادھر مطلق خلافت کے لئے جان کی بازی لگا کر جنگ کی جائے تو بجز اس کے کہ اپنا نفع نہ ہوتا اور مسلمانوں کا خون ضائع ہوتا، تو اپنے ترکِ خلافت کر کے مسلمانوں کی دو عظیم جماعتوں کو آپس کی خونریزی سے بچالیا اور ان میں صلح و وحدت پیدا فرما کر اپنی سیادت کا ثبوت پیش فرمادیا۔

شاید حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہ نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اسی حدیث کو سن کر کہ خلافتِ راشدہ کی عمر تیس سال ہے، اس کی عمر پوری ہونے پر خلافت ترک کر دی۔ (فتاویٰ عزیزی ص ۲۱ ج ۱)

گویا خلافت پر اس وقت تک تو جھے رہے جب تک کہ اس کے رشد کا دور قائم رہا اور اس کے ختم ہوتے ہی علیحدہ ہونے کے لئے تیار ہو گئے، جس کا ثمرہ یہ نکلتا ہے کہ انھیں رشدِ خلافت مطلوب تھا جو اہل اللہ کے خواہش کرنے کی چیز ہے اور اس پر جماؤ اور استقامت ان کے دین کا مقتضی ہوتا ہے، مطلق خلافت یا حکمرانی انھیں مطلوب نہ تھی۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی بہر حال ان امور سے ناواقف نہ تھے، خلافتِ نبوت کی تاریخ

ان کے سامنے تھی اور وہ جانتے تھے کہ خلافتِ نبوت کا دور دنیا سے ختم ہو چکا ہے، جس کی طلب اور جس پر جماؤ اصل دین پر جماؤ تھا، اب مطلق خلافت رہ گئی ہے، جو بذاتہ مطلوب نہیں، تو اسے طلب کرنے کے معنی بجز حکمرانی کی طلب کے دوسرے نہ ہوں گے، اور اہل اللہ کے لئے مطلق حکمرانی میں کوئی ذاتی دلچسپی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے نہ انھوں نے اس کی طلب فرمائی اور نہ وہ ایک ختم شدہ شے کی طلب فرما سکتے تھے۔ جو نبوت کی طرح ان کے گھرانے ہی سے نہیں دنیا سے رخصت ہو چکی تھی۔ اس لئے ان کے کربلائی اقدام کو طلبِ خلافت پر محمول کرنا خلافت کی حقیقت اور اس کی تاریخ سے ناواقفی یا بے ذوقی کی دلیل ہے، ان حالات کے ہوتے ہوئے ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ وہ خلافت کے جماعتی حق کو اپنا خاندانی یا شخصی حق سمجھتے تھے اور اُسے ثابت نہ کر سکے، دین اور اہل دین کے ساتھ تلعب ہے۔ حق اور استحقاق کا سوال تو جب پیدا ہو کہ مدعی حق کے نزدیک وہ شے موجود بھی ہو، جس پر حق کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، جب ان کے نزدیک وہی باقی نہیں تھی تو حق و استحقاق جتانے کا آخر محل کیا تھا، کہ اس کی نسبت اُن کی طرف کی جائے، اس لئے یہ محض ایک غلط گوئی اور اُن کی شان میں بے ادبی اور گستاخی کے مرادف بھی ہے۔

ایسے ہی عباسی صاحب کا حضرت ممدوح کے اس اقدام کو طلبِ اقتدار اور غیر معقول حبِ جاہ کی طلب کا عنوان بخشنا بھی وہی اختراعِ نفس ہے، جو تاریخ کے نام پر کیا گیا ہے، کیوں کہ کتاب و سنت سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حبِ جاہ اور ہوسِ اقتدار کے رذائلِ رِجسِ باطن میں سے ہیں جن سے ان کی صحابیت اور اہل بیت صحابہ میں شمولیت مانع ہے، جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ممدوح کا یزید اور یزید یوں کے مقابلہ پر کھڑا ہونا نہ طلبِ خلافت کے لئے تھا نہ حصولِ جاہ و اقتدار کے لئے، بلکہ مظلوموں کو ظالموں کے پنجوں سے رہائی دلانے کے لئے تھا۔

فتاویٰ عزیزی میں حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

خروجِ امام حسین علیہ السلام بنا بر دعوائے خلافتِ راشدہ پیغامبر کہ بمروسی سال منقضی گشت نبود بلکہ بنا بر تخلصِ رعایا از دستِ ظالم بود و اعانة المظلوم علی الظالم من المواجبات۔

(فتاویٰ عزیزی ص ۲۱ ج ۱)

ترجمہ: امام حسین رضی اللہ عنہ کا یزید کے خلاف کھڑا ہونا دعوائے خلافتِ راشدہ کی بنا پر نہ تھا، جو

تیس سال گزرنے پر ختم ہو چکی تھی، بلکہ رعایا کو ایک ظالم (یزید) کے ہاتھ سے چھڑانے کی بناء پر تھا اور ظالم کے مقابلہ میں مظلوم کی اعانت واجبات (دین) میں سے ہے۔

اب اگر یہ مقصد یزید کے معزول کرنے سے بھی حاصل ہوتا تب بھی حضرت امام پر کوئی گرفت نہ تھی کہ یزید امیر فاسق ہونے کی وجہ سے مستحقِ عزل تھا، چنانچہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے اسی کو مذہبِ مختار کہا، اور ائمہ مذاہب کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔

و کذا فی انعزاله بالفسق والا کثرون علی انه لا ینعزل وهو المختار من
مذهب الشافعی رضی اللہ عنہ و ابی حنیفہ وعن محمد رضی اللہ عنہ
روایتان ویستحق العزل بالاتفاق . (شرح مقاصد ص ۲۸۳ ج ۲)

ترجمہ: اور ایسے ہی فسق کی وجہ سے (امیر کے) انزال یعنی خود بخود معزول ہو جانے میں اختلاف ہے، اکثر اسی پر ہیں کہ فسق سے خود بخود معزول نہیں ہوتا اور یہی مذہبِ مختار ہے امام شافعی اور ابو حنیفہ کا۔ اور امام محمد سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ غرض امیر کا (فسق سے) مستحقِ عزل ہو جانا متفق علیہ ہے۔

ظاہر ہے کہ جب فسق سے امیر کا انزال تک زیر بحث آ گیا تو استحقاقِ عزل میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ائمہ مذاہب کے اس پر متفق ہونے سے ظاہر ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ امیر کا یہ فسق جو اُسے مستحقِ عزل بنا دیتا ہے، محض ذاتیاتی نہ ہو بلکہ اجتماعی رنگ کا ہو، جس کا اثر متعدی ہو کر عمال اور رعایا تک میں سرایت کرنے لگے، ملک سے تقویٰ و طہارت کی جمی جمائی بنیادیں اکھڑ جانے کی راہ پڑ جائے، جس سے خلافت و امارت کا موضوع ہی تباہ ہو جائے اور خالی سیاسی اقتدار اور اس کی پیچ آگے آجائے، تو یہی وہ فسقِ عمومی ہے، جس سے امیر مستحقِ عزل ہو جاتا ہے۔ اور رعایا کو حق ہوتا ہے کہ ایسے امیر کو معزول کر دے۔ خواہ تدبیر سے خواہ لڑ بھڑ کر بشرطیکہ اس مستحقِ عزل امیر کو معزول کرنے والے اپنے اندر اتنی اجتماعی قوت و شوکت محسوس کرتے ہوں کہ وہ امیر کو تخت سے ہٹا کر امت کو خانہ جنگی اور آپس کی خونریزی میں مبتلا نہ ہونے دیں گے، ورنہ در صورتِ خانہ جنگی کے احتمالِ غالب پر تو پھر امیر کا یہ فسق و فجور ہی اھون البلیتین سمجھ کر برداشت کیا جائے گا تا کہ فتنہ فسق سے بڑا فتنہ انتشارِ امت کا سر نہ پڑ جائے، پھر بھی اگر کوئی صاحبِ عزیمت اپنے اندر قوت و تمکنت اور اپنے وسیع اثرات کے تحت اپنے حق میں جماعتی قوت کا احساس کرے اور کھڑا ہو جائے تو وہ اس اجتہاد کی

حد تک اس عزیمت پر قابلِ ملامت بھی نہ ہوگا، بلکہ اس کا حق دار سمجھا جائے گا۔

اب اگر یزیدِ عمومِ فسق کے ساتھ فاسق تھا اور بلاشبہ تھا، جیسا کہ احادیث کے اشارات، صحابہ اور علماءِ مابعد، محدثین، فقہاء، متکلمین اور مؤرخین کی تصریحات سے ثابت ہو چکا ہے، تو بلاشبہ وہ عرض کردہ فقہی اصول کی روشنی میں مستحقِ عزل بھی ہو چکا تھا اور اگر اس کا فسق متفق علیہ تھا تو دوسرے لفظوں میں اس کا استحقاقِ عزل بھی متفق علیہ تھا، گو اس پر خروج کرنے میں اثارتِ فتنہ کے معیار سے رائیں دو ہو گئیں تھیں۔ پھر نہ صرف یزید بلکہ الناس علیٰ دین ملوکھم کے اصول پر اس کے مخصوص عمال تک بھی اس کے فسق کا مظہر اتم بنے ہوئے تھے، جو کسی بڑے چھوٹے کے رتبہ اور فرق مراتب کی رعایت کیے بغیر غرور و استبداد کے مظاہروں پر اتر آئے تھے۔

چنانچہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ جو اس دور میں بھی ساداتِ مسلمین میں سے تھے اور پوری امت صحابہ سے لے کر تابعین تک ان کا ادب و احترام ضروری سمجھتی تھی، لیکن باعتراف عباسی صاحبِ یزیدی حکام کا برتاؤ ان کے ساتھ یہ تھا کہ ان کے مدینہ چھوڑ کر مکہ چلے آنے کا سبب ہی حضرت ابن عباس نے عمالِ یزیدی کی زیادتی اور بدتہذیبی ظاہر کی ہے، جسے لکھ کر انھوں نے یزید کے پاس بھیجا۔ عباسی صاحبِ ابن عباس سے ناقل ہیں۔

”حسین کے مدینہ چھوڑ کر مکہ چلے آنے کا سبب یہ ہوا کہ مدینہ میں جو عمال تمہارے ہیں، انھوں نے

ناشائستہ کلمات ان کے بارے میں کہے: وَعَجَّلُوا عَلَيْهِ بِالْكَلَامِ الْفَاحِشِ فَاقْبَلِ إِلَى حَرَمِ اللَّهِ

مستجیرا بہ“۔ (خلافت معاویہ ص ۷۰-۷۱)

یعنی تمہارے عمال نے اُن کے مقابلہ میں فحش گوئی کا اقدام کیا، اس لئے وہ پناہ لینے کے لئے مکہ چلے آئے۔ ظاہر ہے کہ الناس علیٰ دین ملوکھم کے اصول پر عمال کے دلوں کا رخ حقیقتاً یزید ہی کے رُخ کا آئینہ دار تھا۔

یہی صورت دوسرے اکابر کے ساتھ بھی تھی، ابن زیاد نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو سخیف العقل بڈھا کہہ کر خطاب کیا تھا۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر کو چھڑی سے ٹھونکنے والے یہی یزید اور یزیدی تھے۔ مکہ اور مدینہ میں صحابہ اور اولادِ صحابہ کے قاتل اور ان کے ناموس اور آبروؤں پر حملہ کرنے والے بھی تھے، چنانچہ اس پارٹی کے بارے میں پیشگوئی بھی احادیث میں فرمادی گئی تھی

کہ ان کی اطاعت میں دین ضائع ہوگا اور عدمِ اطاعت میں جان و مال اور آبرو تباہ ہوگی۔ جیسا کہ یہ روایتیں آگے آئیں گی۔

اندریں صورت جب کہ ایک غیر عادل یا فاسق امیر مسلط تھا، جس کا فسق و فجور انفرادیت کی حدود سے گذر کر جماعتی رنگ اختیار کر چکا تھا، حتیٰ کہ امیر فاسق کے نوخیز جوشیلے اور سفیہ العقل عمال برسرِ اقتدار آ کر شیوخ و اکابر کی حق تلفی اور توہین و تحقیر پر اترے ہوئے تھے اور اس طرح یہ امیر فاسق مستحقِ عزل ہو چکا تھا، تو جو بھی صالح القلب عزیمت کے ساتھ یہ سمجھ کر اٹھ کھڑا ہوتا کہ وہ اس فسق کے بڑھتے ہوئے اثرات کو اپنی اہلیت و قوت اور وسیع اثرات سے مٹا سکتا ہے، تو وہ ہی قدرتا اس کا مستحق اور حق دار بن جاتا۔ ان حالات میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنی قلبی شہادت اور اجتہاد کے غیبی اشارہ سے اس فتنہ کے مقابلہ میں اپنی فضیلت و اہلیت کا اعلان فرما دیا۔ اور ایک مستحقِ عزل امیر کے مقابلہ میں دفعِ فساد کے لئے کھڑے ہو گئے، جس میں وہ فیما بینہ و بین اللہ حق بجانب تھے۔ اور حدودِ شرعیہ کے دائرہ سے ایک انچ ادھر ادھر نہ تھے، بالخصوص جب کہ اس سلسلہ میں انھوں نے اپنی فضیلت و اہلیت کے دعوے کے ثبوت کیلئے دلیل کے طور پر چند جلیل القدر صحابہ کے اسماء گرامی بھی شہادت میں پیش فرما دیئے تو اس پر یہ کہنا کہ ان کا یہ اقدام ناجائز تھا، یا طلبِ خلافت کی تہمت سے یہ اقدام بے اثر تھا، یا اس شرعی اقدام کے لئے وہ اپنے استحقاق کو ثابت نہ کر سکے اور انھوں نے ثبوت پیش کرنے میں کسی ناکامی کا منہ دیکھا، محض افسانہ نگاری ہے، جس کے نیچے کوئی حقیقت نہیں۔

پھر حضرت ممدوح اتنا ہی حق لے کر کھڑے ہوئے تھے جتنا حق ایسے حالات میں ہر مسلمان صاحبِ عزیمت کو پہنچتا ہے۔ تو یہ کہنا کہ وہ اس جماعتی حق کو اپنا خاندانی یا ذاتی حق سمجھتے تھے، نہایت ہی نامعقول قسم کی تہمت تراشی اور یا ذرا واضح لفظوں میں حسین دشمنی کی نہایت ہی مکروہ مثال ہے، جس کی کسی مدعی تحقیق اور ”بے لاگ تبصرہ کنندہ“ سے توقع نہیں کی جاسکتی۔

امیر پر خروج کا جواز اور موقفِ حسینؑ

محمد ابن الحنفیہ کے تعامل سے استدلال کی رکاکت

وہی حدیثِ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ جسے عباسی صاحب نے امیر پر خروج کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں پیش کیا ہے اور یہ کہ یہ خروج بجز امیر کے کافر ہو جانے کے کسی حالت میں جائز نہیں، سو یہ احادیث اور فنِ حدیث سے ناواقفی پر مبنی ہے۔ اس حدیث سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اقدام پر عدمِ جواز کا کوئی اثر نہیں پڑتا، کیوں کہ اگر حدیث کے لفظ کُفْرُ بَوَاحٍ سے یہاں کفر اصطلاحی مراد لیا جائے، تو امام کے کافر ہو جانے کے بعد اس پر خروج کے جواز کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے، کیوں کہ اس حالت میں وہ امیر امیر ہی باقی نہیں رہا، جب کہ امیر کی امارۃ کے لئے اسلام شرطِ اول ہے، اگر وہ اسلام سے خارج ہو جائے تو اسے معزول کرنے کی ضرورت نہیں وہ تو خود بخود ہی معزول ہو جاتا ہے، اس لئے امیر سے منازعت کرنے یا امیر پر خروج کرنے کی صورت میں جب کہ وہ امیر ہی نہیں، آخر بن کیسے کہتی ہے، کہ اس کے جواز و عدمِ جواز کا سوال پیدا ہو۔

علامہ نووی شارحِ مسلم تحریر فرماتے ہیں:

قال القاضي عياض اجمع العلماء على ان الامامة لا تنعقد لكافر وعلى

انه لو طرأ عليه الكفر انعزل. قال وكذا لو ترك اقامة الصلوة والدعاء عليها.

قال وكذلك عند جمهورهم البدعة.

ترجمہ: قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ امامت کافر کی منعقد ہو ہی نہیں سکتی

اور اگر امامت کے بعد اس پر کفر طاری ہو جائے تو وہ خود بخود معزول ہو جاتا ہے۔ اور ایسے ہی جب کہ وہ

اقامتِ صلوٰۃ چھوڑ دے اور اس کی طرف بلانا ہی ترک کر دے، اور فرمایا کہ ایسے ہی جمہور علماء کے یہاں

بدعت کا یہی حکم ہے (کہ اسے رائج کرنے لگے)۔

پھر چند جملوں کے بعد تحریر فرمایا ہے:

قال القاضي فلو طرأ عليه الكفر وتغير الشرع او بدعة خرج عن الولاية
وسقط طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب امام عادل
ان امكنهم ذلك فان لم يقع الا لطائفة وحب عليهم القيام بخلع الكافر ولا
يجب في المبتدع الا اذا ظنوا القدرة عليه فان تحققوا العجز لم يجب القيام
وليها جرم المسلم من ارضه الى غيرها ويفرُ بدينه انتهى ما قال النووي.

(مسلم مع نووی ص ۱۲۵ ج ۲)

ترجمہ: فرمایا قاضی عیاض نے اور اگر امام پر کفر طاری ہو جائے یا وہ شرعی احکام کو متغیر کرنے لگے یا بدعت کا غلبہ ہو جائے تو امام خود بخود ولایتِ مسلمین سے خارج ہو جائے گا (اور والی باقی نہ رہے گا) اور اس کی اطاعت ساقط ہو جائے گی اور مسلمانوں پر اس کے خلاف کھڑا ہو جانا واجب ہو جائے گا۔ اور دوسرا امام عادل مقرر کرنا ضروری ہوگا اگر ان میں قدرت ہو اور اگر یہ بات کسی چھوٹی جماعت ہی سے بن پڑے تو اس پر بھی یہ واجب ہوگا کہ اس امام کو علیحدہ کریں۔ ہاں مبتدع امام کی علیحدگی اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک انھیں اپنی قدرت کا ظن غالب نہ ہو جائے۔ اگر عجز محسوس ہو تو پھر یہ واجب نہیں، مگر اس صورت میں چاہئے کہ اس زمین سے مسلمان ہجرت کر جائیں اور اپنے دین کو لے کر یہاں سے بھاگ نکلیں۔

اب اگر شرعی اصول اور مسائل فقہیہ پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہوگا کہ امیر پر خروج کے جواز کی صورت کفر سے پہلے ہی پہلے ہو سکتی ہے کہ وہ امیر باقی رہے مگر مستحقِ عزل ہو جائے، نہ کہ کفر کے بعد کہ نہ امیر رہے نہ اس کے عزل کے استحقاق کا سوال درمیان میں آئے، اور یہ صورت کفر کی نہیں فسق کی ہو سکتی ہے، جیسا کہ مذاہب فقہیہ اس بارے میں نقل کیے جا چکے ہیں۔

اس لئے حدیث کی مراد بحالتِ کفر امام پر خروج کرنے کا جواز بتلانا ہو ہی نہیں سکتی۔ حدیث نے درحقیقت فسق کے دو درجوں پر روشنی ڈالتے ہوئے ان دونوں کا حکم بتلایا ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ جہاں تک فسق کے ہوتے ہوئے سمع و طاعت کا حکم ہے، اس سے ذاتی اور انفرادی فسق مراد ہے، جس کا اثر متعدی ہو کر حکام و رعایا تک نہ پہنچے۔ جیسے بہت سے امراء ذاتی حد تک عیاشی اور بدکاری ہی میں مبتلا رہتے ہیں، مگر رعایا کے حقوق کی ادائیگی اور معاملات میں عدل و انصاف میں بھی کوتاہی اور قصور نہیں کرتے، تو محض ان کے ذاتی فسق و فجور پر ان کے اوپر خروج جائز نہیں، جب کہ

امارت و خلافت کا مقصد و موضوع تکمیل پا رہا ہے۔

یہی حاصل ہے روایت کے اس حصہ کا جس میں باوجود فجور کے سمع و طاعت کا حکم دیا گیا ہے، اور امیر کے اوامر میں منازعت کی ممانعت کی گئی ہے، کیوں کہ یہ امیر کی ذات کا اختلال ہے، اس کی امیری یا امر کا نہیں، اس لئے امیر کی سمع و طاعت بحالہ قائم رہے گی، لیکن جب امیر کا فسق ذات سے گذر کر معاملات، حقوقِ رعایا اور اکابر امت پر اثر انداز ہونے لگے اور:

چونیم بیضہ کہ سلطان ستم روادارد ☆ زند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

(یعنی اگر بادشاہ ایک انڈہ زبردستی چھینے گا تو اس کے سپاہی ہزار مرغ سیخ پر بھون کر کھا جائیں گے)

کا معاملہ ظہور میں آنے لگے، تو اس صورت میں وہ بحیثیت امیر کے فاسد ہو گیا۔ اور امیری بھی مختل ہو گئی اس لئے وہ عزل کا مستحق ہو جاتا ہے اور اس کے عزل کا اقدام ایک شرعی مسئلہ بن جاتا ہے۔ معصیت کی اسی نوعیت کو جس میں حق اور اہل حق کا معارضہ شامل نہ ہو ”کفر بواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے، جو کفر اعتقادی نہیں بلکہ کفر عملی ہے، جس کا نام معصیت ہے۔

حدیث کی یہ مراد خود حدیث ہی سے متعین ہوتی ہے، چنانچہ اسی عبادہ بن صامت کی حدیث میں حبان بن النضر کی روایت سے شرح کرتے ہوئے الا ان تروا کفراً بواحاً کی جگہ الا ان تردّ معصیۃ بواحاً نقل کیا ہے، جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہاں کفر بواح سے شارع علیہ اسلام کی مراد معصیت اور کھلا ہوا منکر ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

ووقع فی رواية حبان ابی النضر المذکورة الا ان یکون معصیۃ للہ

بواحاً. (فتح الباری ص ۶ ج ۱۳)

اور (اسی حدیث میں) بروایت حبان بن النضر یہ جملہ آیا ہے: الا ان یکون معصیۃ للہ بواحاً

یعنی اس وقت امام سے منازعت جائز ہے کہ وہ کھلی ہوئی معصیت میں گرفتار ہو جائے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ کفر بواح سے معصیت بواح مراد ہے نہ کہ کفر اصطلاحی۔ حدیث کی اسی پینہ مراد کو سلف و خلف نے قبول کیا اور اس کی روایت کی۔ امام نووی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

والمراد بالكفر ههنا المعاصی ومعنی عندکم من اللہ فیہ برهان ای

تعلّمونہ من دین اللہ تعالیٰ۔ (نووی بر مسلم ص ۱۲۵ ج ۲)

اور یہاں کفر سے مراد معاصی ہیں۔ اور معنی عندکم من اللہ فیہ برہان کے یہ ہیں کہ تم امام کی معصیت کو قواعد شرعیہ سے جان لو کہ یہ دینی خلاف ورزی ہے۔

اور بھی متعدد مواقع پر شرعی استعمالات میں معاصی پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے حدیث میں عمدًا تارکِ صلوٰۃ کو مرتکبِ کفر کہا گیا، یا کاہن و ساحر کے پاس جانے آنے والے کو پوری شریعت کا منکر اور اس کے ساتھ کفر کنندہ فرمایا گیا وغیرہا۔ اسی طرح اس حدیث زیر نظر میں بھی معصیتِ بواح کو جس میں آدمی کافروں کی طرح بر ملا حقوقِ شرعیہ کو ضائع کرنے لگے کفر بواح فرما دیا گیا کہ وہ عمل بلاشبہ کفر ہی کا ہے یا کفر سے قریب تر کر دینے والا ہے۔

اس حدیث کی یہی مراد حکماء متاخرین میں سے حجت الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم قدس سرہ بانی دارالعلوم دیوبند نے اور زیادہ بلیغ عنوان سے واضح فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

”وہم آنکہ در احادیث کتب صحیحہ مثل مسلم از عبادۃ بن الصامت مروی است کہ دعا نارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبايعنا فكان فيما اخذ علينا ان بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا واثره علينا ولا تنازع الامر اهله قال الا ان تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان۔ ازیں روایت مثل آفتاب روشن است کہ اگر خلیفہ علی الاعلان مرتکب معصیت بینہ باشد و از امر بالمعروف ونہی عن المنکر منجر نشود منازعت با او جائز است چہ مراد از کفر بواح در اینجا معصیت است بقرینہ جملہ عندکم من اللہ فیہ برہان۔ ورنہ کفر اصطلاحی محتاج ایں توصیف نبود۔ چنانچہ ظاہر است ہم چنین جملہ لا ما اقاموا الصلوٰۃ کہ در بعض روایات مسلم بعد استفسار صحابہ از منابذہ امر فسقہ وارد است بریں امر دلالت دارد کہ اگر کسے ارکانِ ضروریہ دینیہ را ترک دہد اطاعت از دست او باید کشید۔

ترجمہ: دسویں بات یہ ہے کہ کتب صحیح مثل مسلم کی احادیث میں عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہمیں دعوت دی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہم نے آپ سے بیعت کی، سو جن امور میں آپ نے ہم سے بیعت لی وہ یہ تھے کہ ہم نے بیعت کی سمع و طاعت پر، پسند اور ناپسند میں فراخی اور تنگی میں اور (امام کو) اپنے نفس پر ترجیح دینے میں، اور اس میں کہ ہم اولوالامر سے اس کے امر میں منازعت نہ کریں بجز اس کے کہ کفر بواح کھلا کفر سامنے آجائے، جس میں عند اللہ تمہارے ہاتھ میں اس کی حجت ہو۔

اس روایت سے آفتاب کی طرح روشن ہے کہ اگر خلیفہ علی الاعلان کھلی ہوئی معصیت کا مرتکب ہو اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اثر قبول نہ کرے (اور باز نہ آئے) تو اس سے منازعت جائز ہوتی ہے، کیوں کہ یہاں کفر بواح سے (کفر اصطلاحی مراد نہیں بلکہ) معصیت مراد ہے جس کا قرینہ جملہ حدیث عندکم من اللہ فیہ برہان ہے، ورنہ کفر اصطلاحی اس تو صیف کا محتاج نہیں (یعنی کافر کا کفر کفر بدیہی ہوتا ہے، جسے عوام بھی جان لیتے ہیں دلائل و براہین کی حاجت نہیں ہوتی) جیسا کہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی حدیث کا جملہ کہ اس وقت تک سمع و طاعت سے دست کش مت ہو جب تک کہ امیر نماز قائم کرتا رہے، جو بعض روایات مسلم میں صحابہ کے سوال پر فرمایا گیا ہے کہ امراء فساق کے احکام کو کیا ہم چھوڑ نہ دیں؟ یہ جملہ بھی اسی پر دلالت رکھتا ہے کہ اگر کوئی امیر دین کے ضروری ارکان کو ترک کر دے تو اس کی اطاعت سے دست کش ہو جانا چاہیے۔

اس بیان مراد کے بعد حدیث کے مدلول کا حاصل یہ ہوا کہ امام فسق و فجور میں غرق بھی ہو جائے، مگر یہ فسق ذاتیاتی قسم کا ہو تو اس پر خروج جائز نہیں، لیکن جب وہ جماعتی رنگ کا ہو جائے، جس میں کھلم کھلا حق کا معارضہ ہو اور کفار کی طرح امیر اپنے اقتدار کی پیچ میں آ کر منکرات میں کھیل کھیلے، تو وہ مستحق عزل ہو جائے گا اور اس پر خروج جائز ہو جائے گا۔

ادھر اور بھی متعدد روایات حدیث میں صاف وارد ہے کہ اگر امام غیر شرعی باتوں کا امر کرے تو اس میں امیر کی اطاعت باقی نہیں رہتی، اور ظاہر ہے کہ ایک طاقتور فرماں روا کے مقابلہ میں عدم اطاعت کا نتیجہ وہی منازعت اور انجام کار محاربت ہے، جو خروج کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ استطاعت نہ ہونے کی وجہ سے شریعت ایسے لوگوں کو معذور رکھ کر معاف کر دے، مگر فی نفسہ اصل حکم یہی ہے کہ معصیت میں امیر کی اطاعت جائز نہیں اگرچہ وہ محاربہ پر منتج ہو۔

علامہ زبیدی شارح احیاء العلوم نے وہ روایتیں نقل کرنے کے بعد جن کی رو سے امیر کے ذاتی فسق و فجور کے باوجود اس پر خروج جائز نہیں، وہ روایتیں بھی پیش کی ہیں جن میں امیر کے حکم معصیت کی اطاعت ممنوع قرار دی گئی ہے اور وہ وہی معصیت بواح ہے، جس کا ذکر حدیث حبان بن النضر میں فرمایا گیا اور اسی کو حدیث عبادہ میں کفر بواح سے تعبیر کیا گیا ہے۔ علامہ زبیدی فرماتے ہیں:

واما اذا خالف احکام الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق

كما في البخاري والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم في

ما احب و کره ما لم یومر بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة.

(اتحاف السادة المتقين ص ۲۳۳ ج ۲)

ترجمہ: اور جب (امیر) احکامِ شریعت کی مخالفت کرنے لگے تو پھر مخلوق کی اطاعت خالق کی معصیت میں نہیں ہے، جیسا کہ بخاری اور سنن اربعہ میں ہے کہ امیر کی سمع و طاعت مردِ مسلم پر واجب ہے خوشی اور ناخوشی میں، مگر جب ہی تک کہ اسے معصیتِ خداوندی کا امر نہ کیا جائے۔ پس جب اسے کسی معصیتِ شرعی کا امر کیا جائے تو اب سمع و طاعت نہیں۔

بہر حال حدیثِ عبادہ میں جب کہ کفر بواح کے معنی معصیتِ بواح کے ہیں، تو اس حدیث کی رو سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ یزید کے کافر ہوئے بغیر ہی اس پر خروج جائز تھا جب کہ وہ اور اس کی صبیانی پارٹی معصیتِ بواح کی شکار ہو چکی تھی، جو علانیہ جماعتی فسق تھا، اور یہ حدیثِ عبادہ معصیتِ بواح پر خروج کو جائز قرار دے رہی ہے نہ کہ ممنوع۔

لیکن اگر حدیث میں کفر بواح سے کفر ہی مراد ہو اور امیر کے معاصی اور فسق و فجور پر خروج جائز نہ ہو، جو عباسی صاحب کا دعویٰ ہے، تو پھر بھی اس حدیث کی رو سے یزید پر خروج کا جواز پیدا ہو جاتا ہے، کیوں کہ فسق و معصیت کی وجہ سے خروج کی ممانعت اس وقت ہے، جب کہ امام متفق علیہ ہو، لیکن اگر امام کی بیعت ہی مختلف فیہ ہو کہ بعض بیعت کریں اور بعض ابتداء ہی سے نہ اسے امام مانیں نہ اس کی بیعت کریں تو بیعت نہ کرنے والے اس کی اطاعت کے پابند نہیں اور وہ اس کے جماعتی رنگ کے معاصی دیکھ کر اس پر خروج کر سکتے ہیں۔ حضرت الامام شاہ عبدالعزیز قدس سرہ نے اس حدیث کا یہی محمل قرار دیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا یہ سفر کوفہ کا اقدام اور یزید کی بیعت سے گریز قطعاً اس حدیث کے خلاف نہیں۔ نیز حضرت حسین کا خروج یزید کے مظالم کے دفعیہ کے لئے تھا خود اس کے رفع کرنے کے لئے نہ تھا۔ فرماتے ہیں:

وآنچه در مشکوٰۃ شریف ثابت است کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم از بغی خروج بر بادشاہ وقت اگرچہ ظالم باشد منع فرمودہ اند، پس در ان وقت است کہ آن بادشاہ ظالم بلا منازع و مزاحم تسلط تام پیدا کردہ باشد۔ و ہنوز اہل مدینہ و اہل مکہ و اہل کوفہ بہ تسلط یزید پلید راضی نشدہ بودند و مثل حضرت امام حسین و عبداللہ ابن عباس

وعبداللہ ابن عمر و عبداللہ ابن زبیر رضی اللہ عنہم بیعت نہ کردہ، بالجملہ خروج حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ برائے دفع تسلط و آنچہ در حدیث ممنوع است آن خروج است کہ برائے رفع تسلط سلطان جائز باشد و الفرق

بین الدفع والرفع ظاهر مشہور فی المسائل الفقہیۃ۔ (فتاویٰ عزیزی ص ۳۱ ج ۱)

ترجمہ: اور یہ مشکوٰۃ شریف میں ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بادشاہِ وقت کے مقابلہ پر کھڑے ہونے سے منع فرمایا ہے، اگرچہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو، یہ اس وقت کے لئے ہے کہ وہ ظالم بادشاہِ بلا کسی کے جھگڑے اور مزاحمت کے مکمل غلبہ پیدا کرے، حالاں کہ یہاں ابھی تک اہل مدینہ اور اہل مکہ اور اہل کوفہ یزید پلید کے تسلط سے راضی نہ تھے اور حضرت امام حسین و عبداللہ ابن عباس و عبداللہ ابن عمر و عبداللہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہم جیسے حضرات نے بیعت ہی نہ کی تھی۔

حاصل یہ کہ امام حسین رضی اللہ عنہ کا خروج یزید کے (ظالمانہ) تسلط کو دفع کرنے کے لئے تھا اس کے رفع کرنے کے لئے نہ تھا (کیوں کہ تسلط مان کر خروج ہوتا تو رفع ہوتا اور ماننے سے پہلے جب خروج ہوا تو دفع کی صورت ہوئی جو ممنوع نہیں) اور وہ خروج جو حدیث شریف میں ممنوع ہے وہ وہ ہے جو ظالم بادشاہ کا تسلط رفع کرنے کے لئے ہو (نہ کہ دفع کرنے کے لئے) اور دفع اور رفع میں فرق کھلا ہوا ہے۔ اور مسائل فقہیہ میں مشہور ہے۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ امام کی اطاعت کا وجوب بیعت کے بعد ہوتا ہے نہ کہ بیعت سے پہلے، پھر بیعت کے بعد بھی سمع و طاعت کا بقاء جب رہتا ہے کہ امام متفق علیہ عادل ہو۔ پس ایک نفسِ امارت ہے اور ایک عمومِ امارت۔ عموم سے پہلے جو بھی دائرۂ بیعت میں داخل نہ ہو اس پر اس امام کی اطاعت واجب نہیں اور جب کہ وہ امیر فاسق معلن بھی ہو تو ان غیر مبائعین کے لئے اس کے خلاف کھڑے ہونے میں بھی کوئی شرعی محذور نہیں، کیوں کہ رعایا کے حق میں جو فتنہ اور اذیتیں اسی صورت میں متحمل تھیں جن کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ تھا، وہ ان غیر مبائعین کے حق میں محتمل نہیں جن کی جماعت ہی امارت سے الگ ہے اور وہ اپنی جداگانہ طاقت رکھتے ہیں، امام کے زیر اثر نہیں ہیں۔ پھر جو بیعت کر چکے ہوں، تو جس حد تک امیر کا فسق ذاتیاتی ہو ان پر سمع و طاعت واجب ہے اور یہی حاصل احادیثِ سمع و طاعت کا ہے۔

لیکن جب فسق متعدی اور اجتماعی رنگ کا ہو اور اطاعت کرنے میں دین ضائع ہونے لگے تو وہ خود مستحقِ عزل ہو جاتا ہے اور بیعت کنندوں کو بھی نقضِ بیعت کا استحقاق ہو جاتا ہے۔ پس اس

صورت میں بھی حضرت امام ہمام کو اس اقدام میں ہرگز مطعون و ملام نہیں کیا جاسکتا، کہ ان کی مقبولیت عند اللہ یا شہادت میں فرق آئے۔ اس حقیقت پر حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی مؤسس دارالعلوم دیوبند کے حکیمانہ جملے ملاحظہ ہوں، جو قرآن و حدیث کے اصول اور ائمہ ہدایت کے کلام کا نچوڑ ہیں:

اندرین صورت در شہادۃ حضرت امام ہمام علیہ السلام چہ تردد؟ نہ یزید در حق و شان خلیفہ بودنہ خروج برو ممنوع۔ و اگر خلیفہ بود تا ہم خروج ممنوع بود عزل ممنوع نہ بود۔ بالجملہ وجوہ ممانعت مفقود و موجبات جہاد موجود۔ در حسن نیت کلام نیست۔ باز اگر اوشان شہید نشوند دیگر کدام خواهد بود۔ و ازیں ہم در گذشتیم اگر موجبات جہاد نبودند اوشان نیز از تصدی جہاد باز آمدہ میخو استند کہ براہ خود روند لشکریان یزید پلید مگذاشتند و محاصرہ کردہ ظلماً شہید ساختند من قتل دون عرضہ و ما لہ فہو شہید۔ (قاسم العلوم ج ۴ مکتوب نمہ ص ۱۴-۱۵) ترجمہ: اس صورت میں امام ہمام علیہ السلام کی شہادت میں کیا تردد ہو سکتا ہے؟ نہ یزید اُن کے حق میں خلیفہ تھا نہ اُن کا خروج اس کے خلاف ممنوع تھا، اور اگر وہ خلیفہ بھی تھا تو پھر بھی خروج ممنوع نہ تھا، خروج بھی ممنوع تھا تو عزل ممنوع نہ تھا۔ حاصل یہ کہ وجوہ ممانعت خروج تو موجود نہ تھیں اور موجبات جہاد موجود تھے۔ حسن نیت امام میں کلام نہیں، پھر اگر وہ بھی شہید نہ تھے تو اور کون شہید ہوگا؟ ہم اسے بھی چھوڑتے ہیں، اگر موجبات جہاد بھی موجود نہ تھے تو حضرت امام بھی تو جہاد سے رُک کر یہ چاہتے تھے کہ ان کا راستہ نہ روکا جائے، وہ یہاں سے کہیں بھی نکل جائیں، انھیں نکل جانے دیا جائے، مگر یزید پلید کے فوجیوں نے انھیں نہ چھوڑا، سارے راستے روک دیئے اور گھیرے میں لے کر قتل کر دیا، تو (بص حدیث نبوی) جو اپنی آبرو اور مال بچاتا ہو امارا جائے وہ شہید ہے (تو اس شہادت میں حرف زنی کی گنجائش ہی کیا ہے؟)۔

بہر حال حدیثِ عبادہ میں کفر بواح کے معنی معصیت کے ہوں یا اصطلاحی کفر کے دونوں صورتوں میں حضرت امام ہمام کے اس خلافِ یزید قدم اٹھانے پر کوئی شرعی اعتراض وارد نہیں ہوتا، اور نہ ہی یہ اقدام کسی بھی صورت میں اس حدیث کے خلاف ہے، جب کہ یزید کا فسق نمایاں تھا اور اس کی وجہ سے وہ مستحقِ عزل ہو چکا تھا۔ ہاں اگر یزید خلیفہ ارشد یا کم از کم امیر عادل ہوتا تو اس صورت میں حضرت امام کے اس فعل کو ناجائز یا بغاوت کہنے کی گنجائش تھی۔

لیکن جب کہ وہ عادل نہ تھا، بلکہ موافق و مخالف سب کے اتفاق سے فاسق تھا تو امام حسین کا اس کے خلاف کھڑے ہونا، نہ صرف یہ کہ جائز اور حق بجانب تھا جسے بغاوت کہنا خود بغاوتِ حق ہے،

بلکہ حضرت امام کا یہ اقدام یزید کے فسق اور اس قتل میں اس کے ناحق بجانب ہونے کے لئے اور زیادہ مؤکد اور حضرت امام کی شہادت کے لئے مثبت تھا۔ ابن خلدون لکھتے ہیں:

واعلم انه انما ينفذ من اعمال الفاسق ما كان مشروعاً و قتال البغاة
عندهم من شرطه ان يكون مع الامام العادل وهو مفقود في مسئلتنا فلا يجوز
قتال الحسين مع يزيد ولا ليزيد بل هي من فعلا ته المؤكدة لفسقه والحسين
فيها شهيد مثاب وهو على حق واجتهاد والصحابه الذين كانوا مع يزيد على
حق واجتهاد. (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: اور سمجھ لو کہ فاسق (امیر) کے وہی اعمال (احکام عند اللہ) نافذ ہو سکتے ہیں جو مشروع ہوں اور باغیوں سے قتال کرنے میں اہل شرع کے نزدیک شرط یہ ہے کہ امام عادل ہو (تب اسی کے ساتھ ہو کر باغیوں سے جنگ کی جاسکتی ہے) اور یہ بات اس مسئلہ میں مفقود ہے (کیوں کہ یزید امیر عادل ہی نہ تھا، بلکہ یہ حرکتیں یزید کے فسق کے لئے زیادہ مؤید اور مؤکد ثابت ہوئیں اور حسین اس قتال میں شہید اور اجر یافتہ ثابت ہوئے، جو حق اور اجتہاد پر تھے، اور جو صحابہ یزید کے ساتھ تھے وہ بھی حق اور اجتہاد پر تھے۔
ابن خلدون نے اسی حقیقت کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

فقد تبين لك غلط الحسين الا انه في امر دنيوى لا يضره الغلط فيه و اما
الحكم الشرعى فلم يغلط فيه لانه منوط بظنه و كان ظنه القدرة على ذلك.
(مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: تم پر اتنا تو واضح ہو گیا کہ حضرت حسین نے (بمقابلہ یزید اپنی مادی شوکت و قوت سمجھنے میں) غلطی کی لیکن یہ غلطی ایک دنیوی امر (یعنی جنگی تدبیر) میں تھی، جو ان کیلئے کچھ بھی مضر نہ تھی، کیوں کہ اس کا دار و مدار ان کے گمان پر تھا اور گمان یہ تھا کہ (انھیں یزید کے مقابلہ کی) قدرت ہے (تو ان کے نیت اور گمان کے لحاظ سے یہ خطا اجتہادی تھی کسی حکم شرعی کے خلاف معصیت نہیں تھی کہ اسے مضر کہا جائے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کے خلاف کھڑے ہونے میں معاذ اللہ کسی نیت کی غلطی جیسے حبِ جاہ و مال وغیرہا کی لغزش نہیں کی جسے شرعی گناہ کہا جائے، جو عباسی صاحبِ کادما ہے۔ اور اگر ان سے اجتہادی خطا بھی ہوئی تو وہ بھی اپنی اہلیت کے سمجھنے میں نہیں جیسا

کہ گزرا بلکہ اپنی شوکت اور غلبہ کے مظنون ہونے کی حد تک، کہ میرے ساتھ اتنی طاقت ہے کہ کامیابی ممکن ہے، تو یہ اگر خطا اجتہادی بھی تھی تو ایک تدبیر اور امر دنیوی کی حد تک تھی، جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے لئے مضر نہیں، مضر شرعی غلطی ہوتی ہے، جس سے وہ بری تھے۔ اسی طرح دوسرے حضرات صحابہ جو یزید کے خلاف نہیں کھڑے ہوئے تو نہ اس بناء پر کہ:

”کردارِ خلیفہ میں کوئی خامی یا برائی ایسی نہ تھی کہ اس کے خلاف خروج کا جواز نکالا جاسکتا۔“

(خلافتِ معاویہ و یزید ص ۹۷)

یا ان کے نزدیک یزید فاسق اور نا اہل نہ تھا، بلکہ باوجود خامیوں اور برائیوں کے وہی فتنہ قتلِ مسلمین کا اندیشہ مانع آیا، جس سے یہ مقدسین اس خیال سے باز رہے اور حضرت حسین کو بھی اس اقدام سے روکنے کی کوشش کی، مگر پھر بھی انھیں کسی معصیت کا مرتکب خیال نہیں کیا۔
ابن خلدون کہتا ہے:

واما غیر الحسین من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع یزید بالشام والعراق ومن التابعین لهم فرأوا ان الخروج علی یزید وان کان فاسقاً لایجوز لما ینشأ عنه من الجرح والدماء فاقصروا عن ذلك ولم یتابعوا الحسین ولا انکروا علیه ولا اثموا لانه مجتهد وهو اسوة المجتهدین.

(مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سوا دوسرے صحابہ جو حجاز میں تھے اور یزید کے ساتھ شام اور عراق میں تھے، اور جو لوگ ان کی رائے کے تابع تھے، یزید کے خلاف خروج جائز نہیں سمجھتے تھے، اگرچہ یزید (ان کے نزدیک) فاسق تھا کہ اس خروج سے قتل و خون ریزی کافی ہوتی، تو یہ حضرات اس خون ریزی سے رک گئے اور حضرت حسین کے ساتھ نہ ہوئے، مگر حضرت پر کوئی انکار و ملامت بھی نہیں کیا اور نہ ہی انہیں گنہگار سمجھا، کیوں کہ امام حسین مجتہد تھے اور یہ حضرات بھی مجتہد تھے۔ اور یہی مجتہدوں کا طریقہ ہے (کہ ایک مجتہد دوسرے مجتہد پر انکار و ملامت نہیں کرتا، اگرچہ رائے میں اسے خاطی بھی سمجھتا ہو)۔

عباسی صاحب نے مدحِ یزید اور قدحِ حسین کے سلسلہ میں محمد بن الحنفیہ کا نام لے کر بڑے زور کے ساتھ دعویٰ کیا ہے کہ ان جیسے شجاع و زاہد نے بھی باوجود حضرت حسین کے بھائی ہونے کے

یزید کی بیعت قبول کر لی اور حضرت حسین کا نہ خود ساتھ دیا نہ اپنی اولاد کو اس کی اجازت دی، تو اس سے بڑھ کر یزید کے حسنِ کردار اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اقدامِ خروج کے غلط ہونے کی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے؟

لیکن سوال یہ ہے کہ کسی کا نام لینے سے اصل معاملہ میں آخر فرق کیا پڑا؟ جب کہ بنیادی طور پر تاریخی شہادتوں سے یہ متعین ہو گیا کہ اس زمانہ کے تمام اکابر و اتقیا خواہ یزید سے بیعت کیے ہوئے ہوں یا نہ کئے ہوئے ہوں، سب اسے فاسق اور بالفاظ دیگر مستحقِ عزل جانتے تھے، تو ان میں محمد ابن حنفیہ بھی آجاتے ہیں، اگرچہ نام نہ لیا جائے۔ اور اگر بیعتِ یزید کے سلسلہ میں ان کا نام ہی لے دیا جائے تو اس سے یزید کے فسق یا مستحقِ عزل ہونے میں اور حضرت حسین کے اقدام کے صحیح ہونے پر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔

گویا عباسی صاحبِ کائنات یہ ہے کہ جب تک کسی کا نام لے کر یہ نہ ثابت ہو کہ انھوں نے امام حسین رضی اللہ عنہ کی بمقابلہ یزید تائید یا حوصلہ افزائی کی اس وقت تک انھیں حضرت امام کا مخالف اور یزید کا کلی حمایتی ہی سمجھا جائے گا، گویہ کوئی اصولی بات نہیں لیکن پھر بھی اگر اسے تسلیم ہی کر لیا جائے تو محمد بن الحنفیہ کے نام کی تخصیص کے ساتھ تاریخ ہی سے یہ بھی سن لیجئے کہ محمد بن الحنفیہ نے بھی نہ صرف یہ کہ حضرت امام کے اس اقدام کو برا یا ناجائز نہیں سمجھا؛ بلکہ حضرت حسین کو اس سے روکا بھی نہیں حتیٰ کہ اس کی تدبیر بھی بتلائی جس کے معنی یہ ہیں کہ دل سے وہ بھی یہی چاہتے تھے کہ یزید کا اقتدار باقی نہ رہے کہ وہ فسق و فجور کا اقتدار ہے، مگر اس اقدام میں اندیشہ ناکامی اور خوفِ فتنہ کو تقریباً یقینی سمجھنے کی وجہ سے انھوں نے حضرت حسین کا عملاً ساتھ نہیں دیا اور انھیں اس اقدام سے روکا بھی، مگر نہ اس لئے کہ یزید کے خلاف ایسا اقدام ممنوع یا غیر مستحسن ہے یا وہ فاسق اور نااہل نہیں، یا وہ مستحقِ عزل نہیں۔

چنانچہ حافظ ابن کثیر محدث و مؤرخ کی عبارتِ ذیل سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح کھل کر سامنے آ جاتی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

واما الحسين بن علي فان وليد تشاغل عنه بابن الزبير وجعل كلما

بعث الیه یقول حتی تنظرو ننظر ثم جمع اہلہ وبنیہ و ركب ليلة الاحد لليلتين بقيتا من رجب من هذه السنة بعد خروج ابن الزبير بليلة ولم يتخلف منه احد من اہلہ سوى محمد بن الحنفية فانه قال له واللہ يا اخي لانت اعز اهل الارض علیّ وانی ناصح لك لا تدخلن مصرًا من هذه الامصار ولكن اسكن البوادی والرمل وابعث الی الناس فاذا بايعوك واجتمعوا عليك فادخل المصر وان ابیت الا سکنی المصر فاذهب الی مکة فان رأيت ما تحب والا ترفعت الی الرمال والجبال فقال له جزاك اللہ خیرًا فقد نصحت واشفقت و سار الحسين الی مکة الخ. (البداية والنهاية ص ۱۴۷-۱۴۸ ج ۸)

ترجمہ: رہا معاملہ حسین بن علی کا تو ولید جب ابن الزبیر کے معاملہ میں لگ کر حسینؑ سے کچھ غافل ہوا اور جب بھی اُن سے (بیعت کے لئے) کہلاتا تو حضرت حسینؑ جواب دیتے رہے کہ تم بھی سوچ سمجھ لو ہم بھی غور کر رہے ہیں، اس کے بعد انھوں نے اپنے اہل و عیال کو جمع کیا اور اس سنہ کے رجب کی دو راتیں رہی تھیں کہ وہ روانہ ہو گئے ابن الزبیر کی روانگی کے ایک رات بعد، اور ان کے خاندان میں سے کوئی بھی ساتھ سے نہیں رہا سوائے محمد بن الحنفیہ کے، تو محمد بن حنفیہ نے حضرت حسینؑ سے کہا کہ خدا کی قسم میرے بھائی میں تمہیں اپنی نظر میں ساری دنیا سے زیادہ عزیز جانتا ہوں۔ اور میں تمہاری خیر خواہی سے یہ کہتا ہوں کہ اول تو تم کسی بھی شہر میں ان شہروں میں سے مت جاؤ، بلکہ دیہات اور ریگستان میں قیام کرو اور لوگوں کو اطلاع دو، اگر وہ تم سے بیعت کر لیں اور تم پر جمع ہو جائیں تب شہروں کا رخ کرو۔ اور اگر بہر صورت تم شہروں ہی میں رہنا چاہتے ہو تو مکہ چلے جاؤ، اگر وہاں وہ بات پوری ہو جائے جو تم چاہتے ہو فہا ورنہ ریگستانوں اور پہاڑوں ہی میں قیام رکھو۔ اس پر حضرت حسینؑ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں جزائے خیر عطا فرمائے تم نے نیک مشورہ دیا اور شفقت کی، اور مکہ کا راستہ لیا۔

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت محمد بن الحنفیہؑ حضرت حسینؑ کے اس اقدام کو جو یزید کے خلاف تھا کوئی بُرا اقدام یا شرعی گناہ نہیں سمجھتے تھے، صرف مصلحت کی وجہ سے اُن کی رائے نہ تھی، اگر وہ اسے شرعی جرم جانتے تو حضرت حسینؑ کو کسی بھی درجہ میں لوگوں کی بیعت لینے کا مشورہ نہ دیتے، ان کا تدبیریں بتلانا کہ اگر تمہیں یہ کرنا ہی ہے تو دیہات میں قیام کرو، ورنہ بھیجو، بیعت لو، اگر بیعت

شروع ہو جائے اور لوگوں کی جمعیت تمہارے ساتھ ہو جائے تو پھر شہروں کا رخ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ رائے وہ شخص ہرگز نہیں دے سکتا، جو خلیفہ وقت کے کردار کا معتقد ہو اور اسے بہر صورت تختِ حکومت پر برقرار رکھنا چاہتا ہو، ورنہ ان کی سیدھی نصیحت یہ ہوتی کہ تمہارے لئے کسی حالت میں بھی شرعاً یہ خروج جائز نہیں اور تم اس سے توبہ کرو اور اس خیال کو دل سے نکال دو۔ خلیفہ ارشد و عادل کے ہوتے ہوئے تمہیں کس طرح یہ حق پہنچتا ہے کہ اس کے خلاف بغاوت کرو۔

اور یہ کہ میرے بھائی جب یہ کام کرنا ہی ہے، تو صحیح تدبیر اختیار کرو وہ طریقہ مفید نہیں ہوگا، جو تم اختیار کرنا چاہتے ہو، تو تدبیریں بتلانا اور نفسِ خروج سے نہ روکنا اس کی واضح دلیل ہے کہ ایک تو محمد بن الحنفیہ اس اقدام کو کوئی شرعی جرم نہیں جان رہے تھے، ورنہ صاف لفظوں میں اسے روک دیتے۔ دوسرے یزید کو خلیفہ ارشد یا امیر عادل نہیں مان رہے تھے ورنہ اس کے خلاف تدبیر نہ بتلاتے، تیسرے خود ان کی بیعت خلیفہ کے کردار کی کسی خوبی کی بناء پر نہ تھی، بلکہ اثراتِ فتنہ سے بچنے کے لئے تھی۔ گویا فی نفسہ تو یزید کے خلاف اقدام برا نہیں جانتے تھے بالعرض خارجی وجوہ و اسباب کی بناء پر اُسے مفید اور مشمر نہ سمجھنے کی وجہ سے اس سے روکتے تھے، جو اس وقت کے عام اکابر صحابہ و تابعین بالاحسان کا رویہ تھا۔

اس لئے عباسی صاحب کا محمد بن الحنفیہ کا نام لے کر اُن کی خصوصی بیعت سے خصوصی طور پر یزید کے کردار کی خوبی پر استدلال کرنا یا اُن کے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا عملاً ساتھ نہ دینے سے حضرت حسین کے اس اقدام کو خلافِ شرع یا خلافِ عقل کہنا یا انھیں باغی سمجھنا یا انھیں اس اقدام پر مستحقِ اجر و ثواب نہ جاننا، یا ان کی موت کو موتِ شہادت نہ سمجھنا تاریخی شہادتوں کی کھلی تکذیب ہے۔ جسے ”تاریخی ریسرچ“ یا ”بے لاگ تبصرہ“ کا نام دینا برعکس ”نہند نامِ زندگی کا نور“ کا مصداق ہے۔

عباسی صاحب کا تیسرا منصوبہ

حضرت حسینؑ پر زمانہ سازی کا الزام

عباسی صاحب کا تیسرا منصوبہ یہ ہے کہ ان کے زعم میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے یہ غیر شرعی اور غیر عقلی حالات کسی ہنگامی حالت کا اتفاقی ثمرہ نہ تھے، بلکہ عیاذاً باللہ وہ بچپن ہی سے اپنے بھائی حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صلح جوئی اور صلح کوشی کے برخلاف جتھے بندی اور گروہ سازی کے خوگر تھے، جیسا کہ بچپن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو منبر نبوی پر دیکھ کر ان کے ٹوک دینے سے انھوں نے اس پر استدلال فرمایا ہے کہ گویا بچپن سے ان کی جبلت ہی میں یہ اکھاڑ پچھاڑ خمیر شدہ تھی، جسے دیکھ کر ان کے فہم کی داد دینی پڑتی ہے۔

اگر نگاہِ حقیقت میں سے دیکھا جائے، جس سے عارفین مقامات عرفاء کے قلبی مقامات کو دیکھتے ہیں تو منکشف ہوگا کہ جیسے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا صلح کل ہونا یا رسمی صلح جوئی سے کوئی واسطہ نہیں جس کا منشاء دنیا سازی ہوتا ہے، ایسے ہی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس مقولہ کا جتھے بندی یا گروہ سازی کے جذبات سے دور کا بھی واسطہ نہیں، جس کا منشاء عموماً کبر نفس اور آزارِ رسانیِ خلق ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس مقولہ کا تعلق جتھے بندی کے جذبات سے نہیں، بلکہ محبتِ نبوی کے جوش میں طبعی غیرت سے ہے، جو قلب کے اونچے مقامات میں سے ہے۔ باپ کی گدی پر کسی دوسرے کو دیکھ کر غیرت کا جوش تو ابھر سکتا ہے تکبر کا نہیں ابھر سکتا، کہ اس سے لڑنے مرنے اور جتھے بندی کے جذبات مشتعل ہونے لگیں۔ دوسرے یہ کہ کبر نفس کا ابھار جو جتھے بندی کا سر منشاء ہے، خود اپنے سے کسی کو اونچا دیکھ کر ہوتا ہے، اور یہاں حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی نسبت سے کوئی ایک کلمہ بھی حضرت عمر کو نہیں کہتے بلکہ اپنے جدِ پاک کی نسبت بیچ میں لا کر ان سے خطاب کر رہے ہیں، جو اس کی ہی کھلی دلیل ہو سکتی ہے کہ اس کا منشاء اپنے جدِ پاک کی محبت کے زیر اثر طبعی غیرت تھی، جو محبت کا خاصہ ہے، پھر جتھے بندی کے مظاہرہ کا کوئی موقعہ بھی تو ہو کہ اس کی وجہ سے جتھے

بندی کے جذبات ابھرتے۔ یہاں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ منبرِ نبوی پر خطبہ دیتے ہوئے دربارِ خداوندی میں حاضر ہیں اور مقامِ عبادت میں کھڑے ہوئے تھے نہ کہ مقامِ ریاست و حکمرانی میں تھے، اور ظاہر ہے کہ کسی کو مقامِ عبادت میں دیکھ کر جتنے بندی یا کبرِ نفس کے جذبات ابھرنے کے کوئی معنی نہیں، کیوں کہ ایسے موقع پر اگر خود اپنے حق میں کہ ہم کیوں اس عبادت کے مقام پر نہیں اپنے جذبات اُبھر سکتے ہیں تو غبطہ کے، جیسے قیامت کے دن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادتِ کبریٰ اور مقاماتِ رفیعہ کو دیکھ کر انبیاء علیہ السلام غبطہ کریں گے۔ اور اگر اپنے بڑے کی نسبت سے اپنے اندر یہ جذبات ابھر سکتے ہیں کہ اس موقع پر اپنے بڑے کی عبادت یاد آ جائے کہ یہ ان کا مقام تھا بالخصوص جب کہ یہ مقام اُنہی سے جاری بھی ہوا ہو، تو غیرت کے جذبات اُبھر سکتے ہیں جو ان کی محبت سے ابھر سکتے ہیں۔ اور یہ دونوں ہی مقام محمود اور مستحسن ہیں۔ اس موقع پر چوں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے منبر شریف کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت دے کر حضرت عمر سے خطاب کیا تو اس سے وہی غیرت ٹپکتی ہے، جو ایسے مواقع پر غیور طبیعتوں سے ٹپکنی چاہئے، لیکن ساتھ ہی چوں کہ بچپن بھی ہے اس لئے اس کی تعبیر بچکانہ انداز سے ہوئی ہے، جس سے معصومیت ٹپک رہی ہے۔

مگر چوں کہ بد قسمتی سے عباسی صاحب کا منصوبہ ہی یہ ہے کہ یزید کو اونچا دکھانے کے لئے ایک اونچی ذات کو نیچا دکھلانے کی کوشش کریں، اس لئے انھیں بچپن کی معصومانہ حرکتیں بھی مجرمانہ حرکتیں نظر آئیں۔ اور فضائل کے مقامات بھی زوائل کے درجات ہو کر نظر پڑے، پس انھیں پہلے اپنے دل کا جائزہ لینا چاہئے تھا، پھر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قلبی مقامات پر گفتگو کرتے۔

حضراتِ حسنینؑ کی فطرتِ صالحہ کا باہمی فرق

اس موقع پر محض حقیقتِ واقعہ سامنے لانے کے لئے یہ عرض کرنے کی جرأت ہوتی ہے کہ عباسی صاحب نے حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کی طبائع میں خلقی فرق دکھلانے کی کوشش کی ہے اور اس حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ان دونوں مقدس بھائیوں کی مقدس طبیعتوں میں یقیناً کافی فرق تھا، لیکن اس فرق کی وہ تعبیر جو عباسی صاحب نے کی ہے غلط اور خلافِ واقعہ بھی ہے

اور ان کی توہین بھی ہے کہ حضرت حسن کی طبعی خصلت جوئی کی تھی اور حضرت حسین کی اس کے برعکس جتنے بندی کی۔ معاذ اللہ۔

ان کے قلبی احوال اور اخلاقی مقامات کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ پر حب فی اللہ کا غلبہ تھا اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر بغض فی اللہ کا، جو کمالِ ایمان کے دو اعلیٰ مقامات ہیں۔ ارشادِ نبوی ہے:

من احب فی اللہ و ابغض فی اللہ واعطى للہ و منع للہ فقد استكمل

الایمان. (مشکوٰۃ شریف)

ترجمہ: جس نے اللہ ہی کیلئے محبت کی اور اللہ ہی کیلئے عداوت کی اور اللہ ہی کیلئے دیا اور اللہ ہی کیلئے ہاتھ روک لیا، تو اس نے ایمان کامل کر لیا۔

یہ دونوں شانیں درحقیقت انبیاء علیہم السلام کی ہیں، انہی کے طفیل میں وارثانِ نبوت کو حسب استعداد ملتی ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی یہی دونوں شانیں حدیثِ پاک میں ارشاد فرمائی ہیں کہ:

بُعِثْتُ مَرَحَمَةً وَمَلَحَمَةً.

ترجمہ: میں رحمت بنا کر بھی بھیجا گیا ہوں اور جنگ بنا کر بھی۔

ایک جگہ ارشاد ہے۔

أَنَا الضَّحُوكُ الْقَتَالُ.

ترجمہ: میں بہت ہنس مکھ بھی ہوں اور بہت جنگجو بھی۔

جس سے واضح ہے کہ صلح و جنگ دونوں نبوت کی شانیں ہیں۔ آپ ایک شان کے ساتھ رحمۃ للعالمین تھے اور ایک شان کے ساتھ نذیر للعالمین۔ مہر اور قہر کی یہی دو شانیں ایمان کے دو بازو ہیں کہ ان کے جمع ہونے ہی سے ایمان کا پرندہ عرش تک پرواز کرتا ہے۔

حضرت حسنؑ و حسینؑ میں یہ دونوں شانیں جمع تھیں، جزوِ نبی ہونے کی وجہ سے خلقت بھی اور پیرو نبی ہونے کی وجہ سے بہ فیضانِ نبوی اکتساباً بھی، مگر حضرت حسن میں حب فی اللہ کے غلبہ سے

شانِ مہر و جمال کا غلبہ تھا اور حضرت حسین میں بغض فی اللہ کے غلبہ سے شانِ قہر و جلال کا غلبہ تھا، اس لئے حضرت حسن کی نظر تو معروف پر پڑتی تھی، جو حب فی اللہ کا تقاضا ہے اور اس لئے آپ کی طبع مبارک پر احسان و ایثار مستولی تھا، جس کے تحت لوجہ اللہ آپ نے اپنے جائز حق اور آئے ہوئے ملک سے بھی دست برداری دے دی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی نظر منکر پر پڑتی تھی، جو بغض فی اللہ کے مقام کا تقاضا ہے اور اسلئے آپ کی طبع مبارک میں برائی کے مٹانے کا جوش اور فاسقوں کو دبانے اور ظالموں سے دبے ہوئے حقوق لے کر اہل حقوق کو پہنچانے کا ولولہ کارفرما تھا۔

بالفاظِ دیگر ان دو مقاموں کی اصطلاحی تعبیریوں کی جاسکتی ہے کہ حضرت حسن میں شانِ صدیقیت نمایاں تھی، تو ان کے تمام افعال و احوال زاہداً فی الدنیا راغباً فی الآخرة کا مصداق تھے، جو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی شانِ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہے اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ میں شانِ فاروقیت نمایاں تھی تو ان کے تمام افعال و احوال میں قویاً امیناً لا یخاف فی اللہ لَوْمَةً لَا تُمِ کا مصداق تھے، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کی شان بیان فرمائی۔

غرض حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی طبیعت میں رحمت و شفقت آگے آگے تھی، جو صدیقیت کا تقاضا ہے، مگر دنیا داری کے انداز سے نہیں جسے عوامِ صلح جوئی یا صلح کل سے تعبیر کرتے ہیں کہ اس سے استرضاءِ خلق کی بو آتی ہے، جس سے حضرت امام بری تھے۔ اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی طبیعت میں اس کے برعکس جوش و جلال کا رنگ اور منکر سے تنفر آگے آگے رہتا تھا، جو فاروقیت کا تقاضا ہے، مگر دنیا داری کے رنگ سے نہیں جسے عوامِ الناس جتنے بندی اور اکھاڑ پچھاڑ سے تعبیر کرتے ہیں، جس سے ایذا رسانیِ خلق اللہ کی بو آتی ہے، جس سے حضرت امام بری تھے، بلکہ یہ دونوں شائیں روحانیت کے دو اعلیٰ مقام تھے جن کا شرعی لقب وہی حب فی اللہ اور بغض فی اللہ ہے، جو اہل اللہ کے قلوب کے رفیع ترین مقاماتِ باطن میں سے ہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو حب فی اللہ کا سرنامہ مروت و حلم ہے اور بغض فی اللہ کا سرنامہ غیرت و محبت ہے، چنانچہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی پوری زندگی مروت و حلم سے بھرپور ہے،

جس سے ایثار اور اپنے جائز حقوق سے دست برداری بلکہ حاصل شدہ حقوق سے لوجہ اللہ کنارہ کشی کے افعال کا ظہور ہوا، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی پوری زندگی محبتِ نبوی کی وجہ سے غیرت و حمیت سے معمور ہے، جس سے اخذِ حقوق اور دفعِ مظالم کے افعال کا ظہور ہوا، حتیٰ کہ اسی دفعِ مظالم اور ردِ منکرات کے کاموں میں اپنی جان پاک بھی جان آفریں کو دے کر شہادتِ عظمیٰ کے مقام پر جا پہنچے۔

پس حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے جو خطاب حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا جب کہ وہ منبرِ نبویؐ پر کھڑے ہوئے تھے، وہ اسی غیرت و محبتِ نبوی سے ابھرا ہوا خطاب تھا جو سرتا سر دین اور مقاماتِ یقین میں سے ہے، نہ کہ بقول عباسی صاحب کے جتھے بندی کی خو کی بناء پر، جو ان کے مقامِ رفع کی غلط اور سو قیاناہ تعبیر ہے اور ان کے ہنر کو عیب دکھلانا ہے۔

چشمِ بداندیش کہ بر کندہ باد عیبِ نماید ہنرش در نظر

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے نفیِ صحابیت، ان پر الزامِ بغاوت اور خرابیِ جبلت کے جو تین منصوبے عباسی صاحب نے تیار کیے تھے بلاشبہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی مقدس ذات ان تینوں الزاموں سے بری اور بالاتر ثابت ہو گئی اور آسمان کی طرف جو تھوکا گیا تھا وہ تھوکنے والوں ہی کے منہ پر آ پڑا۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ بلاشبہ سیدِ مسلمین، سردارِ شبانِ جنت، ریحانہِ نبوی اور محبوبِ خداوندی ہیں، ان سے صحابی، صاحبِ روایت صحابی اور اہل بیت صحابی ہونے کے فضائل کوئی نہیں چھین سکتا، اگر ان فضائل کے ثبوت سے یزید کا فسق نہیں اٹھ سکتا تو نہ اٹھے، وہ بہر صورت صاحبِ فضائل رہیں گے، بلکہ جب حضرت حسین سے یزید کا تقابل ڈال کر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی توہین کی ٹھانی گئی تو ان کی حقیقی فضیلت اور بزرگی اور ان کے پاکیزہ ترین کردار کی پوری نوعیت اس وقت تک واشگاف نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کی ضد سامنے نہ لائی جائے۔ اور یزید کے بارے میں محدثین، فقہاء، متکلمین اور محقق مورخین نے جو کچھ نقطہ نظر پیش کیا ہے نمایاں نہ کر دیا جائے، گواجمالی طور پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے تذکرہ میں اس کا ذکر بھی آچکا ہے، مگر مذکورہ مصلحت کے سبب

یزید کے قلب کا جو رُخ ائمہ فن سمجھے ہوئے ہیں اور نقل کرتے چلے آ رہے ہیں، اس کا واشگاف کر دیا جانا بھی ضروری ہے۔ اس لئے ہم آئندہ سطور میں یزید پر بھی قدرے تفصیل سے کلام کریں گے۔

یزید اور اُس کا کردار

یزید کا ذاتی فسق و فجور بھی کچھ کم نہ تھا۔ دیانات میں اس کا قصور اور فتور حافظ ابن کثیر فقیہ الہر اسی وغیرہ نے نہایت صفائی اور فصاحت سے نقل کیا ہے، جو کسی موقع پر آئے گا، لیکن جس فسق نے اُسے مبعوضِ خلألق بنایا وہ اُس کا اجتماعی رنگ کا فسق تھا، جس نے امت میں فتور پیدا کر دیا۔ ذاتی فسق سے تو محض ذات تباہ ہوتی ہے، لیکن اجتماعی فسق سے امت اور اجتماعیت تباہ ہو کر رہ جاتی ہے، اس لئے علماء اور فقہاء نے زیادہ تر یزید کے اسی فسق کا ذکر کیا ہے اور اسی پر احکام مرتب کیے ہیں، پھر اس میں بھی قبیح ترین فسق جس نے امت میں اس کی طرف سے ذہنی اشتعال پیدا کر دیا وہ قتلِ حسین ہے جو اس کی امارت کا شاہ کار ہے۔ ابن کثیر کہتے ہیں:

وقد تقدم انه قتل الحسين واصحابه على يدى عبیداللہ ابن زید .

(البدایة والنهاية ص ۲۲۲ ج ۸)

ترجمہ: اور یہ گزر چکا ہے کہ (یزید) نے حسین اور ان کے ساتھیوں کو عبیداللہ ابن زیاد کے ہاتھ سے قتل کیا۔

کوئی وجہ نہیں کہ قاتل حسین کو اس قتل پر خوشی نہ ہو، قسطلانی نے شارحِ بخاری علامہ سعد الدین تفتازانی سے نقل کیا ہے کہ:

والحق ان رضا یزید بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانتہ اهل بیت

النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادًا.

(قسطلانی ص ۱۲۴-۱۲۵ ج ۵)

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ یزید کا قتل حسین سے راضی ہونا اور اہانتِ اہل بیتِ نبی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم، ان چیزوں میں سے ہیں جو معنوی طور پر تواتر کے ساتھ ثابت شدہ ہیں، اگرچہ ان کی تفصیلات

اخبارِ آحاد ہیں۔

قسطلانی کا بلا نکیر تفتازانی سے یہ عقیدہ اور واقعہ نقل کرنا اس عقیدہ اور واقعہ سے خود اُن کی موافقت کی کھلی دلیل ہے، کیوں کہ نہ انھوں نے اس قول کی تردید کی نہ اس پر نکیر کی، بلکہ اسے بطور استشہاد پیش کیا ہے، اسلئے ایک محدث اور ایک متکلم کے اتفاق سے یزید کی رضا بقتلِ الحسین اور اس کا فسق ثابت ہوتا ہے۔ پھر جب کہ تفتازانی فسقِ یزید کو جو جوازِ لعن سے واضح ہے، متفق علیہ اور اس واقعہِ رضاء بالقتل کو معنًا متواتر بھی فرما رہے ہیں، تو ان دونوں ائمہِ حدیث و کلام کے نزدیک یہ بطور ایک متواتر عقیدہ و جیز کے واجب التسلیم ثابت ہوتا ہے، جو دو کا مسئلہ نہ رہا، بلکہ اجماعی بات ہو گئی۔ حافظ ابن کثیر نے ذخیرۂ احادیث سے بھی ایسی روایتیں نقل کی ہیں، جن سے یزید کی رضا بقتلِ حسین سے ثابت ہوتی ہے، اس سلسلہ میں ایک مفصل روایت تو ابی مخنف کی ہے، جس کی روایتوں کو سبائی روایت کہہ کر عموماً ناصبی لوگ رد کر دیتے ہیں، لیکن اسی مضمون کو قدرے اجمال کے ساتھ محدث ابن ابی الدنیا نے محدثانہ طریق سے روایت فرمایا ہے، جس کا متن یہ ہے کہ:

وقد رواہ ابن ابی الدنیا عن ابی الولید عن خالد بن یزید بن اسد عن عمار الدہنی عن جعفر قال لما وضع رأس الحسین بین یدی یزید وعنده ابو برزہ وجعل ینکیت بالقضیب فقال له ارفع قضیبک فلقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلثمہ۔ (البداية والنهاية ص ۱۹۸ ج ۸)

ترجمہ: ابن ابی الدنیا نے ابو الولید سے انھوں نے خالد بن زید بن اسد سے انھوں نے عمار دہنی سے، انھوں نے حضرت جعفر سے روایت کیا ہے کہ جب حضرت حسین کا سر یزید کے سامنے رکھا گیا اور اس کے پاس ابو برزہ (اسلمی صحابی) تھے اور یزید نے چھڑی سے (حضرت حسین کے منہ پر) چوکے مارنے شروع کیے تو ابو برزہ نے فرمایا کہ اپنی چھڑی ہٹا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جگہ کا بوسہ لیتے ہوئے دیکھا ہے۔

کیا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے چہرہ مبارک کو چھڑی سے چوکا لگا نا قتلِ حسین سے ناخوشی اور نارضائی کی دلیل ہوگی؟ اور آیا یہ گستاخانہ نازیبا اور تحقیر آمیز رویہ وہ شخص اختیار کر سکتا ہے جو اس قتل سے ناخوش ہو یا وہ کرے گا جو دل میں انتہائی خوشی کے جذبات لئے ہوئے ہو؟

بلاشبہ یزید کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے چہرہ مبارک سے یہ تحقیر آمیز رویہ جو ایک دشمن کے ساتھ کیا جاتا ہے، کسی طرح بھی اس قتل سے یزید کی ناخوشی کا ثبوت نہیں بن سکتا، بلکہ رضا کی کھلی علامت ہے۔ اس لئے قسطلانی کی روایت اور تفتازانی کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے، اس روایت سے کافی مضبوط ہو جاتا ہے کہ یزید قتلِ حسین سے راضی اور خوش تھا۔

حافظ ابن کثیر نے یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر یزید کے پاس لے جانے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ترجیح سر کے لے جائے جانے کو دی ہے، اور پھر بطور استشہاد ابو مخنف اور ابن ابی الدنیا کی روایتیں پیش کی ہیں، جن کو بلا جرح قبول کیا ہے، ان میں سے ہم نے ابن ابی الدنیا کی روایت ابن کثیر سے پیش کی ہے۔

گو عباسی صاحب نے تو سرے سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر کو تن سے جدا کیے جانے ہی کا انکار کر دیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کا سر مبارک ابن زیاد کے پاس بھی نہیں آیا، چہ جائے کہ یزید کے پاس لے جایا جاتا، اور اسے دیکھ کر اسے خوش ہونے کی نوبت آتی، جس کو ابن ابی الدنیا کی روایت سے ابھی پیش کیا گیا، چنانچہ وہ کربلاء کے معرکے کے متعلق فرماتے ہیں۔

”نہ کوئی باقاعدہ جنگ ہوئی، نہ مقتولین کے سر جسم سے جدا ہوئے، نہ ان کی تشہیر کی گئی۔ وہ ایک حادثہ محزون تھا جو یکا یک پیش آ گیا اور گھنٹے آدھ گھنٹہ میں ختم ہو کر فریقین کے مقتولین کو نمازِ جنازہ پڑھ کر دفن کر دیا گیا تھا۔ (خلافتِ معاویہ و یزید ص ۲۶۵)

مگر ہم ان کے تاریخی قیاسات کو صحیح بخاری کے مقابلہ پر کوئی اہمیت نہیں دے سکتے۔ بخاری کی واضح روایت یہ ہے کہ:

حدثنا محمد بن الحسين بن ابراهيم ثنا انس بن مالك قال اتى عبيد الله بن زياد برأس الحسين فجعل في طست فجعل يتكت وقال في حسنه شيئاً فقال انس كان اشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم وكان محضوباً بالوسمة. (بخاری ص ۹۳۰ ج ۱)

ترجمہ: بیان کیا ہم سے محمد بن حسین بن ابراہیم نے، انھوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا انس بن مالک نے، انھوں نے کہا کہ عبيد اللہ ابن زیاد کے پاس حضرت حسین کا سر لایا گیا۔ جسے ایک طشت میں رکھا

گیا تو اس نے سر کو چوکے دینا (ٹھونگنا) شروع کیا اور ان کے حسن و جمال کے بارے میں کچھ کہا۔ تو انس بن مالک نے فرمایا کہ حسین رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ مشابہ تھے۔

ادھر علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری نے مسند بزار سے اس پر اتنے جملہ کا اور اضافہ کیا ہے:

وزاد البزار من وجه آخر عن انس قال فقلت له انى رأيت رسول الله

صلى الله عليه وسلم يلثم حيث يقع قضيبك. (عینی شرح بخاری ص ۶۵۷ ج ۷)

ترجمہ: اور بزار نے اور ایک دوسرے طریقہ سے حضرت انس سے یہ جملہ اور زائد روایت کیا ہے

کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ اس جگہ کو چومتے تھے، جس جگہ یہ تیری چھڑی لگی ہے۔

حافظ ابن حجر نے بخاری کی اس روایت کی مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے طبرانی کی روایت

سے یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے۔

وللطبرانی من حديث زيد بن ارقم فجعل يجعل قضيبا في يده في عينه

وانفه فقلت ارفع قضيبك فقد رأيت فم رسول الله صلى الله عليه وسلم في

موضعه وله من وجه آخر عن انس نحوه. (فتح الباری ص ۷۵ ج ۷)

ترجمہ: اور طبرانی کی روایت سے زید بن ارقم کی حدیث میں یہ ہے کہ ابن زیاد نے اپنے ہاتھ کی

چھڑی سے یہ شروع کیا کہ چھڑی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی آنکھ میں اور ناک میں دینے لگا تو میں نے کہا

کہ اپنی چھڑی اٹھا، تحقیق کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک کو اس موقع پر رکھے ہوئے

دیکھا ہے اور طبرانی ہی کی ایک اور طریق سے یہی روایت حضرت انس سے بھی مروی ہے۔

علامہ عینی نے اس موقع کی کچھ اور تفصیلات بھی ذکر کی ہیں کہ جب زید بن ارقم عبید اللہ ابن

زیاد کو چھڑی سے حضرت حسین کے چہرے کو ٹھونگنے پر ڈانٹ چکے تو رونے لگے۔

ثم انفضح الشيخ يبكي فقال له ابن زياد ابكي الله عينيك فوالله لولا انك

شيخ قد خرفت وذهبت عقلك لضربت عنقك فقام وخرج فسمعت الناس

يقولون والله لقد قال زيد بن ارقم قولاً لو سمعه ابن زياد لقتله فقلت ما الذى

قال قال مربنا وهو يقول انتم يا معشر العرب عبيد بعد اليوم قتلتم ابن فاطمة

وامرتم ابن مرجانة فهو يقتل خياركم ويستعيد شراركم. (عینی ص ۶۷۵ ج ۷)

ترجمہ: تو (زید بن ارقم) رونے لگے تو ابن زیاد نے کہا خدا تیری آنکھوں کو روتا ہوا ہی رکھے، خدا کی قسم اگر تو بڑھانہ ہوتا جو سٹھیا گیا ہو اور عقل تیری ماری گئی نہ ہوتی تو میں تیری گردن اڑا دیتا، تو زید بن ارقم کھڑے ہو گئے اور یہاں سے نکل گئے تو میں نے لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنا وہ کہہ رہے تھے کہ واللہ زید بن ارقم نے ایک ایسا کلمہ کہا ہے کہ اگر ابن زیاد اسے سن لیتا تو انھیں ضرور قتل کر دیتا۔ تو میں نے کہا کیا کلمہ ہے، جو زید بن ارقم نے فرمایا؟ تو کہا کہ زید بن ارقم جب ہم پر گذرے تو کہہ رہے تھے کہ اے گروہِ عرب آج کے بعد سمجھ لو کہ تم غلام بن گئے، تم نے ابن فاطمہ کو قتل کر دیا اور سردار بنا لیا ابن مرجانہ (ابن زید) کو جو تم میں کے بہترین لوگوں کو قتل کرے گا اور بدترین لوگوں کو پناہ دے گا۔

جس پر علامہ عینی زید بن ارقم انصاریؒ کی مدح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قلت لله زید بن ارقم الانصاری الخزرجی من اعیان الصحابة غزا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبع عشرة غزوةً وشرك صفین مع علی ابن ابی طالب وكان من خواص الصحابة ومات بالكوفة سنة ست وستین وقيل ثمانية وستین. (یعنی ص ۶۵ ج ۷)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ خدا بھلا کرے زید بن ارقم انصاری خزرجی کا، جو اکابر صحابہ میں سے ہیں، جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سترہ جہاد کیے اور جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے اور خواص صحابہ میں سے تھے اور کوفہ میں وفات پائی ۶۶ھ میں۔ اور ایک قول میں یہ ہے کہ ۶۸ھ میں۔ (یہ جلیل القدر اور صاحب مناقب صحابی اور ابن زید کی زبان پر ان کی یہ قدر و منزلت کہ بڑھے تو سٹھیا گیا ہے اور تیری عقل ماری گئی ہے)۔

مگر اس بد باطن نے اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی آنکھ ناک کو اپنی چھڑی سے کریدا تھا تو آخر کار اس کا بد انجام یہ ہوا کہ:

ثم ان الله جازى هذا الفاسق الظالم عبید الله بن زیاد بان جعل قتله علی یدی ابراهيم بن اشتر يوم السبت لثمان بقين من ذی الحجة سنة ست وستین علی ارض يقال لها الجازر بينها وبين الوصل خمسة فراسخ وكان المختار بن ابی عبیدة الثقفی ارسله لقتال ابن زیاد ولما قتل ابن زیاد جیء برأسه و برء وس اصحابه وطرح بين یدی المختار وجاءت حية دقيقة تخللت

الرءوس حتى دخلت في فم ابن مرجانة وهو ابن زياد وخرجت من منخره
وخرجت من فيه وجعلت تدخل وتخرج من رأسه بين الرأس ثم ان المختار
بعث برأس ابن زياد برؤس الذين قتلوا معه الى محمد بن الحنفية وقيل الى
عبدالله ابن الزبير فنصبها بمكة واحرق ابن الاشتر جثة ابن زياد وجثة الباقيين.

(یعنی ص ۶۵۷ ج ۷)

ترجمہ: کہ پھر اللہ نے فاسق ظالم عبید اللہ ابن زیاد کو بدلہ یہ دیا کہ اس کا قتل ابراہیم بن الاشتر کے
ہاتھ سے شنبہ کے دن ۸/ ذی الحجہ ۶۶ھ کو اس سرزمین پر کرایا جسے جازر کہا جاتا ہے، اور اس میں اور موضع
وصل میں پانچ میل کا فصل ہے۔ (جس کا واقعہ یہ ہوا کہ) مختار بن ابی عبیدہ ثقفی نے اسے ابن زیاد سے جنگ
کرنے کے لئے بھیجا۔ اور جب ابن زیاد قتل ہو گیا، تو اس کا سر اور اس کے ساتھیوں کے سر لائے گئے اور مختار
کے سامنے ڈال دیئے گئے تو ایک پتلا سانپ آیا جو ان سروں کے درمیان میں گھوما اور چھانٹ کر ابن مرجانہ
(ابن زیاد) کے منہ میں گھسا اور اس کے ناک کے نتھنوں سے نکلا اور پھر ناک کے نتھنوں میں گھسا اور منہ
سے نکلا اور وہ یہی کرتا رہا کہ ان سب سروں میں سے صرف ابن زیاد کے سر میں گھستا اور نکلتا۔ پھر مختار نے
ابن زیاد اور اس کے ساتھیوں کے سروں کو محمد بن الحنفیہ کے پاس بھیجا اور کہا گیا کہ عبد اللہ ابن الزبیر کے پاس
بھیجا تو وہ مکہ میں لٹکائے گئے اور ابن الاشتر نے ابن زیاد کی لاش اور باقیوں کی لاشوں کو جلا دیا۔

یہی واقعہ حافظ ابن کثیر نے بھی ترمذی کی روایت سے ذکر کیا ہے، جس میں ابن زیاد اور اس
کے ساتھیوں کے سروں کا مسجد میں رحبہ میں رکھا جانا اور سانپ کا بار بار آنا اور لوگوں کا اسے غائب
ہو ہو کر آتے دیکھ کر چلانا کہ وہ آیا وہ آیا، اور اس کا سارے سروں میں سے صرف ابن زیاد ہی کے سر کو
منتخب کر کے اس کے نتھنوں میں گھسنا اور منہ سے نکلنا، منہ میں گھسنا اور نتھنوں سے نکلنا اور دو یا تین بار
ایسا ہی ہونا بالتفصیل نقل کیا ہے جو البدایہ والنہایہ (ص ۱۹۱ ج ۸) میں مذکور ہے، جسے ترمذی نے حسن
صحیح کہا ہے۔

یہ درحقیقت ”چاہ کندہ را چاہ در پیش“ کی کھلی ہوئی مثال ہے، یعنی اگر اس نے حسینؑ کے سر کی
بے حرمتی اپنی چھڑی سے کی تو خدا نے اس کے سر کی بے حرمتی اس جانور کے ذریعہ کرائی جو بنص
حدیث قبروں میں معذبین پر مسلط کیا جاتا ہے، بندوں کی بے حرمتی سے خدا کا کسی کی بے حرمتی فرمانا

کہیں زیادہ اشد ہے۔ العیاذ باللہ العلی العظیم ۵

بہر حال حضرت حسین کے سر کو طشت میں ابن زیاد کے سامنے لائے جانے اور ابن زیاد کے اس کی بے حرمتی کرنے اور اپنے اندرونی خبث کو نمایاں کرنے کی یہ تفصیلات جن کو محدثینِ کبار بخاری، بزار، طبرانی، ابن حجر عسقلانی، بدرالدین عینی نے محدثانہ طریق سے پیش کیا، انس بن مالک اور زید بن ارقم جیسے جلیل القدر صحابہ سے روایت کیا، تو کیا یہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر کو تن سے جدا کیے جانے کے کھلے کھلے دلائل نہیں ہیں؟ اور ان کے مقابلہ میں کیا چند تاریخی ٹکڑے اور وہ بھی مستشرقینِ یورپ کی اعانت سے اور ان سے اخذ کردہ اقتباسات کسی بھی وقعت و اہمیت دینے کے مستحق ہیں؟

اب جب کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاک اور مقبول عند اللہ سر کو جسم سے جدا کیے جانے کا ثبوت معنًا متواتر ثابت ہوتا ہے، تو پھر یہ کیوں ممکن نہیں کہ یہ سر یزید کے دربار میں بھی پہنچایا گیا ہو۔ آخر اس واقعہ کی روایت سے کیا وجہ انکار کی ہو سکتی ہے؟ بلکہ تعجب انگیز تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ ابن مرجانہ اپنے اتنے بڑے اہم کارنامہ کو یزید کے سامنے عملاً پیش نہ کرتا اور اس سر کو یزید کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اس کے دربار میں نہ بھیجتا۔ جس کا حاصل کرنا اسے ابن زیاد جیسے ظالم وقاسی کے بغیر مشکل تھا۔ اس لئے حافظ ابن کثیر کی پیش کردہ وہ روایت جو انھوں نے ابن ابی الدنیا سے نقل کی ہے اور جس کا متن سطورِ بالا میں ابھی ہم نے پیش کیا ہے، کوئی وجہ نہیں کہ اسے قبول نہ کیا جائے، جب کہ روایتاً تو ابن کثیر کی نقل ہو، جس پر انھوں نے کوئی جرح نہیں کی اور درایتاً عقلِ سلیم کے مطابق بھی ہو کہ ابن مرجانہ کا اپنا اتنا بڑا اہم کارنامہ جسے یزید بظاہر اسبابِ سخت مشکل اور دشوار سمجھ رہا تھا، اس کے آگے پیش کر دینا وقت اور دستور کے عین مطابق تھا۔ اور ساتھ ہی اس کے شواہد و متابعات حدیث کی اتنی اہم اور متعدد روایتیں ہوں تو کوئی وجہ اس سے انکار کی نہیں ہو سکتی۔

اسی لئے یزید حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر دیکھ کر اولاً خوش ہوا، جو اس کے دل کی کیفیت تھی کہ جس رقیب سے ملک کے زوال کا اندیشہ تھا وہ ختم ہو گیا، لیکن پھر فوراً ہی اس خوشی پر نادم بھی ہوا۔

لما قتل ابن زیاد الحسین ومن معه بعث رؤسهم الی یزید فسرّ بقتله

اولاً وحسنت بذلك منزلة ابن زياد عنده ثم لم يلبث الا قليلاً حتى ندم الخ.

(البدایہ ص ۲۳۲ ج ۸)

ترجمہ: جب ابن زیاد نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو مع ان کے ساتھیوں کے قتل کر دیا اور ان کے سر یزید کے پاس بھیجے تو وہ اس قتل سے خوش ہوا اور اس کی وجہ سے ابن زیاد کا رتبہ اس کے یہاں بلند ہو گیا، مگر (اس خوشی پر) تھوڑی دیر بھی نہ گزری کہ نادم ہوا۔

یہ فوری ندامت اسی قاتل حسین ابن مرجانہ کو برا بھلا کہنے اور اس پر لعنت کرنے کی صورت میں ظاہر ہوئی، جس کی وجہ اس نے خود ہی ظاہر کر دی۔

فلم يعفل بل ابى عليه وقتله فيبغضني لقتله الى المسلمين وزرع في

قلوبهم العداوة فابغضني البر والفاجر بما استعظم الناس من قتلى حسيناً مالى

ولا بن مرجانة قبحه الله وغضب الله عليه. (البدایہ ص ۲۳۲ ج ۸)

ترجمہ: ابن مرجانہ نے وہ نہ ہونے دیا (جو حسین چاہتے تھے کہ یا تو انھیں آزاد چھوڑ دیا جائے کہ جہاں چاہیں چلے جائیں، یا انھیں سرحدات کی طرف جانے دیا جائے کہ جہاد میں زندگی بسر کریں، یا انھیں یزید کے پاس جانے دیا جائے کہ وہ خود اس سے معاملہ طے کریں) بلکہ گھیر گھا کر انھیں مقتول ہونے پر مجبور کر دیا اور قتل کر دیا، اس سے ابن مرجانہ نے مجھے مسلمانوں کے دلوں میں مبغوض بنا دیا اور مسلمانوں کے دلوں میں میری طرف سے عداوت کا بیج بو دیا، جس سے ہر نیک و بد مجھ سے عداوت رکھے گا، جب کہ حسین کو میرا قتل کر ڈالنا لوگوں کے دلوں پر شاق اور بھاری گزرے گا۔ مجھے اس کمبخت ابن مرجانہ سے کیا واسطہ خدا اس کا بُرا کرے اور اس پر خدا کا غضب نازل ہو۔

اس سے واضح ہے کہ یزید حقیقتاً قتل حسین سے خوش ہوا کہ رقیب باقی نہ رہا۔ (اس لئے ابن مرجانہ قاتل کا رتبہ اپنے یہاں بلند کیا) لیکن یہ خوشی دیر پا ثابت نہ ہوئی فوراً ہی نادم و شرمندہ اور رنجیدہ ہو گیا۔ لیکن قتل حسین پر نہیں بلکہ اپنی رسوائی کے خطرات پر جو قیامت تک اس کے حصہ میں آنے والی تھی اور آئی۔

اس لئے یہ کہنا کہ یزید قتل حسین سے راضی نہ تھا، خود یزید ہی کے منشاء کے خلاف ہے، اس کی خوشی اور چیز پر تھی اور ناخوشی اور چیز پر۔ اگر قتل حسین سے رضاء و خوشی نہ تھی، تو باؤل وہلہ بے ساختہ

اس کی زبان سے وہ لفظ نکلتے جو آخر میں سوچ سمجھ کر اُس نے اپنی رسوائی کے خیال سے نکالے، لیکن اول وہلہ میں نہ صرف خوش ہی ہوا بلکہ قاتلِ حسین ابن زیاد کا رتبہ بھی اس کے یہاں بلند ہو گیا کہ جس قتل کو وہ بھاری اور ناممکن سا سمجھ رہا تھا ابن زیاد نے اسے آسان کر دیا۔

پھر اگر قتلِ حسین پر یہ غم واقعی تھا تو ابن زیاد کو محض زبان سے ملعون اور مغضوبِ خداوندی کہہ کر اپنا مغضوب بھی تو بناتا اور اس ظالم قاتل کو کوئی سزا تو دیتا۔ معزول کر دیتا یا کم سے کم اس سے باز پرس ہی کرتا، لیکن بقول حافظ ابن کثیر کے:

وقد لعن ابن زیاد علی فعله وشتّمه فی ما یظهر ویبدأ ولكن لم یعزله علی ذلك ولا اعقبه ولا ارسل احد ايعیب علیه ذلك واللّٰه اعلم.

(البدایہ والنہایہ ص ۲۰۳ ج ۸)

ترجمہ: یزید نے ابن زیاد پر لعنت تو کی اور اسے برا بھلا بھی کہتا رہا، اس پر کہ آئندہ کیا ہوگا، کیا صورتِ حال پیش آئے گی (اور میرا کیا بنے گا)، لیکن نہ تو اس ناپاک حرکت پر اسے معزول کیا نہ بعد میں اسے کچھ کیا اور نہ ہی کسی کو بھیجا کہ وہی اسکی طرف سے جا کر اسکا یہ شرمناک عیب اسے جتائے اور قاتل کرے۔ گویا یہ ایک جنگ زرگری تھی، ورنہ اس قتل پر دل سے ناخوش ہونے والے کے یہ اطوار نہیں ہوتے، جو یزید نے دکھلائے اور وہ بھی شخصی حکومت کے زمانہ میں جب کہ بیک جنبشِ قلم آدمی سب کچھ کر سکتا ہو، ابن زیاد میں تو یزید کا ملازم ہوتے ہوئے یہ طاقت ہو کہ قتلِ حسین پر اظہارِ فخر و مسرت کرتے وقت جب اسے حضرت عبداللہ بن عقیف از دی ٹوکیں تو انھیں پھانسی دلوادے (البدایہ والنہایہ ص ۱۹۱ ج ۸) اور یزید کو مطلق العنان امیر ہوتے ہوئے یہ جرأت نہ ہو کہ ابن زیاد سے بحیثیت قاتلِ حسین ہونے کے کوئی مواخذہ ہی کر لے۔ پھانسی چھوڑ کوئی تعزیر ہی دے دے۔ ظاہر ہے کہ ایسے زور آور آدمی سے یہ بے زوری عجز کے سبب سے نہیں ہو سکتی بجز اس کے کہ قتلِ حسین کا کام اپنا ہی تھا، جس پر رضا تو قلبی تھی، مگر بمصلحت یا باندیشہ ملامت غم زبانی تھا۔

بعض لوگوں نے یہ کہہ کر یزید کی تبرّی کی ہے کہ قتلِ حسین میں اس کا ایماء یا کم سے کم استبشار (خوش ہونا) شامل نہ تھا، اس لئے وہ اس فسق کے الزام سے بری ہے۔ لیکن اس حجت کا پول حافظ

ابن کثیر نے ان الفاظ سے کھول دیا ہے کہ:

فاما قتل الحسين فانه كما قال جده ابو سفيان يوم احدكم يا امر بذاك

ولم يسوءه . (البداية والنهاية ص ۲۳۲ ج ۱)

ترجمہ: رہا قتل حسینؑ کا معاملہ (کہ یزید کا حکم اس میں شامل نہ تھا) سو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ یزید کے دادا کا معاملہ جنگِ احد میں (شہداءِ احد کے ساتھ تھا کہ ان کی لاشوں کے ناک کان وغیرہ کاٹے جا رہے تھے) تو اس نے اگر اس کا امر نہیں کیا تھا تو وہ اس فعلِ قتل سے ناخوش بھی نہ تھا (جس سے یہ دکھلانا ہے کہ یزید قتل حسین سے ہرگز ناخوش نہ تھا)۔

غرض اس کے فجور کی شہرت خواص و عام اور اس کی مبغوضیت عموماً قلوب میں بیٹھی ہوئی تھی، حتیٰ کہ خود یزید کو بھی اس کا احساس تھا۔ اسی لئے اس نے اپنی قیامت تک کی رسوائی پر ابن زیاد پر لعنت بھیجی، جو سیاسی لعنت تھی جیسا کہ واضح ہوا۔

فسقِ یزید کا اقرار عباسی صاحبِ قلم سے

ان احوال کے ہوتے ہوئے جب کہ ساداتِ مسلمین اور اجلہ صحابہ کے ساتھ یہ توہین و قتل اور ان کی ایذاؤں پر خوشنودیوں کے یہ معاملات ایک سربراہ کی سرکردگی میں اور خود اس سربراہ کے ہاتھوں نمایاں ہو رہے ہوں تو اُسے عمرِ ثانی کہیں گے یا فاسق و فاجر؟ اور اس کی اس بد لگام پارٹی کو دانشوروں کی پارٹی کہا جائے گا یا سفیہ الاحلام، صبیان اور بد اخلاق لڑکوں کی پارٹی کہا جائے گا؟ بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ خود عباسی صاحب کے اپنے اعتراف سے بھی یزید کا فسق واضح ہے، خواہ وہ ان کی مرضی کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ انھیں یزید کی نکتہ چینیوں کا اعتراف ہے، جو امام حسینؑ پر اس کی طرف سے کی جاتی تھیں۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں:

”امیر یزید کو حضرت حسین کے حادثہ کا صدمہ و قلق تھا۔ ابو مخنف وغیرہ شیعہ راویوں نے لکھا ہے کہ اس حادثہ کی خبر سنتے ہی رنج سے بے تاب ہو گئے اور آنکھوں میں آنسو بھر لائے، مگر ذاتی تعلقات کے علاوہ حکومت اور پبلک امور کا جہاں تک تعلق ان کے خروج سے تھا اس پر البتہ نکتہ چینی کی جاتی تھی۔“

(خلافتِ معاویہ و یزید، ص ۱۸۰-۱۸۱)

گو عباسی صاحب نے ان نکتہ چینیوں کو پبلک امور سے متعلق ظاہر کر کے یزید کی اس برائی پر پردہ ڈالنا چاہا ہے، لیکن اس اعتذار ہی سے یزید کا یہ جرم مضبوط تر نمایاں ہو رہا ہے، کیوں کہ اگر یہ نکتہ چینی ذاتی تعلقات کی بناء پر ہوتی تو ایک گونہ قرابت کے لحاظ سے کسی حد تک گنجائش بھی رکھتی تھی کہ اسے بے تکلفی کے روابط پر محمول کر لیا جائے، لیکن پبلک امور پر نکتہ چینی بلاشبہ الزامِ خیانت کے ہم معنی ہے، کیوں کہ اس خروج کے معنی عباسی صاحب کی تصریحات کے مطابق یزید کے نزدیک بدعہدی اور عہد شکنی اور بغاوت کے تھے، چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب زیر بحث ص ۷۴ پر یزید کا قطعہ اشعار نقل کیا ہے۔ اس کے تیسرے شعر کی طرف خصوصیت سے توجہ دلائی ہے اور اس کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ یزید نے حضرت حسین کو ان کا عہد یاد دلا کر جو اسکے نزدیک انھوں نے صحنِ حرم میں کھڑے ہو کر کیا تھا، متنبہ کیا ہے کہ اب آپ اُسے توڑ رہے ہیں اور عہد شکنی کا ارتکاب کر رہے ہیں، جس سے واضح ہے کہ خروج کے معنی جس پر یزید نکتہ چینی کرتا تھا، اس کے نزدیک بدعہدی و عہد شکنی کے تھے۔

ادھر عباسی صاحب نے بھی ڈوزی کے منہ سے بولتے ہوئے اس خروج کے معنی اسی عہد شکنی اور بغاوت کے لئے ہیں کہ:

”اُن (حسین) کے ہم معصروں میں اکثر و بیشتر انھیں ایک دوسری نظر میں دیکھتے تھے، وہ انھیں

عہد شکنی اور بغاوت کا قصور وار خیال کرتے تھے۔“ (خلافت معاویہ و یزید ص ۷۶)

تو حاصل یہ نکلا کہ عباسی صاحب کے دعویٰ و اعتراف کے مطابق یزید حضرت حسین پر پبلک امور میں الزامِ بغاوت اور جرمِ بدعہدی و عہد شکنی عائد کیا کرتا تھا، جو بلاشبہ الزامِ خیانت کے مترادف ہے اور وہ ذاتی و شخصی خیانت سے کہیں زیادہ شنیع اور ناپاک تر خیانت ہے، تو کیا ایک جلیل القدر صاحبِ روایت اور اہل بیت صحابی پر ایسے ناپاک الزام لگانا یزید کی تبریٰ ہے یا اس کے فسق پر مہر لگانا ہے، جو عباسی صاحب کے اقرار اور ان کی عبارت سے لگ جاتی ہے۔

یزید کی تکفیر یا تفسیق کا مسئلہ اور عباسی صاحب کی خیانت

فسق تو فسق بعض ائمہ کے یہاں تو یزید کی تکفیر تک کا مسئلہ بھی زیر بحث آ گیا، یعنی جن کو اس کے قلبی دواعی اور اندرونی جذبات کھلنے پر ان کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے اس پر کفر تک کا حکم دیا۔ گو یہ

جمہور کا مسلک نہیں، لیکن اس سے کم از کم اس کے فسق کی تصدیق اور تاکید تو ضرور ہو جاتی ہے۔
شرح فقہ اکبر میں محقق ابن ہمام کا حسب ذیل بیان نقل کیا گیا ہے:

قال ابن ہمام واختلف فی اکفار یزید. قیل نعم لما روی عنہ ما یدل علی کفرہ من تحلیل الخمر ومن تفوہہ بعد قتل الحسین واصحابہ انی جازیتہم بما فعلوا باشیاء وضاد یدہم فی بدرو امثال ذلك ولعلہ وجہ ما قال الامام احمد بتکفیرہ لما ثبت عنہ نقل تقریرہ. (شرح فقہ اکبر ص ۸۸)

ترجمہ: ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یزید کی تکفیر میں اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض نے اسے کافر کہا کیوں کہ اس سے وہ چیزیں مروی ہوئیں جو اس کے کفر پر دلالت کرتی ہیں کہ اس نے شراب کو حلال سمجھا اور قتل حسین اور ان کے ساتھیوں کے قتل کے بعد اس نے منہ سے نکالا کہ میں نے (حسین وغیرہ سے) بدلہ لے لیا ہے، جو انھوں نے میرے بزرگوں اور رئیسوں کے ساتھ بدر میں کیا تھا، یا ایسی ہی اور باتیں۔ شاید یہی وجہ ہے امام احمد کے اسے کافر کہنے کی، کہ ان کے نزدیک یزید کی اس تقریر کی نقل ثابت ہوئی ہوگی۔

اس سے واضح ہے کہ اختلاف اگر ہے تو یزید کی تکفیر میں ہے تفسیق میں نہیں۔ اور امام احمد بن حنبل جب کہ یزید کے کفر تک کے بھی قائل ہو گئے تو فسق کے تو بطریقِ اولیٰ قائل تسلیم کیے جائیں گے، اس لئے یزید کے فسق پر اتفاقِ علماء کے ساتھ ایک امام مجتہد کی مہر بھی لگ جاتی ہے۔

یزید کا یہی وہ ذاتی، اجتماعی اور مسلمہ کل فسق ہے، جس سے اس کے مستحق لعنت ہونے کا مسئلہ ائمہ کے یہاں زیر بحث آیا، اور علماء نے اس پر فقہی حیثیت سے کافی مبسوط اور مفصل کلام کیا۔ ہمیں یزید پر لعنت کرنے نہ کرنے سے بحیثیت مسئلہ کوئی تعرض کرنا نہیں، تاہم یہ ضرور ہے کہ مستحق لعنت اشد قسم کا فاسق ہی ہو سکتا ہے، اس لئے یہ استحقاقِ لعنت کا مسئلہ درحقیقت یزید کے فسق کی ایک مستقل دلیل ہے۔ پس یزید کے فسق کے جواز کے دلائل جو آگے آرہے ہیں وہ لعنت کی ترغیب دینے کے لئے نہیں، بلکہ اس کے فسق کے اثبات کے سلسلہ میں ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن حجر مکی پٹنمی جو متاخرین شوافع اور شوافع کے مرجعِ خلاق علماء میں سے ہیں۔ فرماتے ہیں:

وبعد اتفاقہم علی فسقہ اختلافوا فی جواز لعنہ بخصوص اسمہ فاجازہ

قوم منهم ابن الجوزی ونقله عن احمد وغيره. (كتاب الصواعق المحرقة ص ۱۳۲)
ترجمہ: اور یزید کے فسق پر متفق ہو جانے کے بعد اختلاف ہوا ہے اُس پر نام لے کر لعنت کرنے میں، بعض نے اسے جائز رکھا ہے، ان میں ابن جوزی ہیں اور انھوں نے یہ جواز امام احمد سے نقل کیا ہے۔
اس عبارت سے یزید کا فسق متفق علیہ ہو جاتا ہے البتہ نام لے کر لعنت کرنے میں علماء مختلف الرائے ہیں، بعض جواز کے قائل ہیں اور بعض نہیں۔

مؤرخین میں سے فخر المورخین حافظ عماد الدین ابن ابی کثیر جو عباسی صاحب کے یہاں بھی قابل اعتبار مؤرخ ہیں، گو منصوبوں کے خلاف ان کے اقوال سامنے آنے پر ممکن ہے کہ وہ اعتبار بحالہ قائم نہ رہے، اس بارے میں حسب ذیل بیان دے رہے ہیں۔

واستدل بهذا الحديث وامثاله من ذهب الى الترخيص في لعنة يزيد بن معاوية وهو رواية عن احمد بن حنبل اختارها الخلال وابوبكر عبدالعزيز (القاضي ابو يعلى وابنه القاضي ابو الحسين وانتصر لذلك ابو الفرج ابن الجوزي في مصنف مفرد وجوز لعنته. (البدایہ والنہایہ ص ۲۲۳ ج ۸)

ترجمہ: اور جو لوگ یزید پر لعنت کرنے کو جائز سمجھتے ہیں، انھوں نے اس حدیث (جو گذری) اور اس جیسی اور روایات سے استدلال کیا ہے، اور یہی روایت ہے امام احمد بن حنبل سے جسے خلال ابو بکر عبدالعزیز قاضی ابو یعلیٰ اور ان کے بیٹے قاضی ابو الحسین نے اختیار کیا ہے اور اس کی مدد سے ابو الفرج ابن الجوزی نے ایک مستقل تصنیف کی اور اس میں یزید پر لعنت کا جواز ثابت کیا۔

بہر حال اس مسئلہ سے یزید کے فسق پر کافی گہری روشنی پڑتی ہے، جو ان محققین کے کلام سے واضح ہے۔

کتب عقائد میں سے صاحب نبراس شارح شرح عقائد لکھتے ہیں:

وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحدث وصنف كتاباً سماه الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد ومنهم الامام القاضي ابو يعلى الخ (نبراس علی شرح العقائد ص ۵۵۳)

ترجمہ: اور بعض نے یزید پر لعنت کا اطلاق ثابت کیا ہے (نام لے کر ہو یا بلا نام کے) انھیں میں

سے ابن جوزی محدث بھی ہیں اور انھوں نے اس بارے میں ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام رکھا الرد علی المتعصب العنید المانع عن ذم یزید اور انھیں میں سے امام احمد بن حنبل اور انھیں میں سے قاضی ابویعلیٰ بھی ہیں۔

علامہ دمیری حیاۃ الحیوان میں یزید کے بارے میں کیا الہر اسی کا قول نقل کر رہے ہیں، جس سے یزید کے بارے میں سلف اور ائمہ مجتہدین کا مسلک واضح ہوتا ہے:

سئل الکيّا الهراسي الفقيه الشافعي عن يزيد بن معاوية هل هو من الصحابة ام لا؟ وهل يجوز لعنه ام لا؟ فاجاب انه لم يكن من الصحابة لانه ولد في ايام عثمان رضى الله تعالى عنه. واما قول السلف ففيه لكل واحد من ابى حنيفة وما لك واحمد قولان تصريح و تلويح ولنا قول واحد التصريح دون التلويح وكيف لا يكون كذلك وهو المتصيد بالفهد واللاعب مالنرد ومد من شعره في الخمر:

اقول لصحب ضمت الكاس شملهم ☆ وداعى صبا بات الهوى يترنم
خذوا بنصيب من نعيم ولذة ☆ فكلّ وان طال المدى يتصرم
وكتب فصلاً طويلاً اضربنا عن ذكره ثم قلب الورقة وكتب ولو ممدت
ببياض لا طلقت العنان وبسطت الكلام في مخازي هذا الرجل انتهى.

(حیاۃ الحیوان ص ۱۹۵-۱۹۶ ج ۲)

ترجمہ: الکيّا الهراسي فقيه شافعي سے سوال کیا گیا کہ یزید بن معاویہ صحابہ میں سے ہے یا نہیں؟ اور آیا اس پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ یزید صحابہ میں سے نہیں تھا، کیوں کہ اس کی ولادت زمانہ عثمان غنی رضی اللہ عنہ میں ہوئی ہے۔ اب رہا سلف صالحین کا قول اس (کی لعنت) کے بارے میں تو اس میں امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے دو قسم کے قول ہیں، ایک تصریح کے ساتھ ایک تلویح کے ساتھ، اور ہمارے نزدیک ایک ہی قول ہے، یعنی تصریح نہ کہ تلویح (یعنی صراحۃً لعنت کا جواز)، اور کیوں نہ ہو جب کہ یزید کی کیفیت یہ تھی کہ وہ چیتوں کے تو شکار میں رہتا اور نرد سے کھیلتا، اور شراب خوری کرتا۔ چنانچہ اسی کے اشعار میں سے ہے کہ میں اپنے ساتھیوں سے کہتا ہوں جن کی جماعت کو دورِ جام و

شراب نے جمع کر دیا ہے اور عشق کی گرمیاں ترنم کی آواز سے پکار رہی ہیں کہ اپنے نعمتوں اور لذتوں کے حصہ کو حاصل کر لو، کیوں کہ ہر انسان ختم ہو جائے گا، اگرچہ اسی کی عمر کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو، (لہذا) وقت تھوڑا ہی ہے، جو عیش کرنا ہے کر لو کہ پھر یہ زندگی ہاتھ نہ آئے گی۔ ”بابر بہ عیش کوش کہ عمرت دوام نیست“ اور اس پر الہر اسی فقیہ نے ایک لمبی فصل لکھی ہے، جسے طول کی وجہ سے ہم نے چھوڑ دیا ہے۔ پھر انھوں نے ایک ورق پلٹا اور لکھا کہ اگر اس ورق میں کچھ اور بھی جگہ چھوٹی ہوئی ہوتی تو میں قلم کی باگ ڈھیلی کر دیتا اور اس شخص (یزید) کی رسوائیاں کافی تفصیل سے لکھتا۔

اس عبارت سے ائمہ مجتہدین کا مسلک واضح ہو جاتا ہے کہ یہ سب حضرات یزید کے فسق کے قائل تھے، اس لئے لعنت کا مسئلہ زیر غور آیا، حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے تو قرآن پیش کر کے کہا کہ اللہ نے اپنی کتابِ مبین ہی میں یزید پر لعنت بھیجی ہے:

ثم روى ابن الجوزى عن القاضى ابو يعلى انه روى فى كتاب المعتمد فى الاصول باسنادہ الى صالح بن احمد بن حنبل قال قلت لابی ان قومًا ينسبوننا الى تولّى يزيد فقال يا بنى وهل يتولّى يزيد احد يؤمن بالله ولم لا العن من لعنه الله فى كتابه فقلت واين لعن الله يزيد فى كتابه؟ فقال فى قوله تعالى: فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ وَتُقْطِعُوْا اَرْحَامَكُمْ ۝ اُولَٰئِكَ الَّذِیْنَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَاصْمَهُمْ وَاَعْمٰیْ اَبْصَارَهُمْ ۝ فَهَلْ يَكُوْنُ فِسادٌ عَظَم من هذا القتل؟ (كتاب الصواعق المحرقة ص ۱۳۲)

ترجمہ: پھر ابن جوزی نے قاضی ابو یعلیٰ سے روایت کی ہے کہ قاضی صاحب نے اپنی کتاب المعتمد فی الاصول میں اپنی سند سے جو صالح بن احمد بن حنبل تک پہنچتی ہے، روایت کیا ہے کہ صالح نے اپنے والد احمد بن حنبل سے کہا کہ بعض لوگ ہم پر الزام لگاتے ہیں کہ ہم یزید کے حمایتی ہیں، تو امام احمد نے فرمایا کہ بیٹا کیا کوئی اللہ پر ایمان لانے والا ایسا بھی ہوگا جو یزید سے دوستی کا دم بھرے؟ اور میں اس پر لعنت کیوں نہ کروں جس پر اللہ نے اپنی کتاب میں لعنت کی ہے۔

میں نے عرض کیا اللہ نے اپنی کتاب میں یزید پر کہاں لعنت کی ہے؟ فرمایا اس آیت میں (ترجمہ آیت) پھر تم سے بھی توقع ہے کہ اگر تم کو حکومت مل جائے تو خرابی ڈالو ملک میں اور قطع کرو اپنی قرابتیں، ایسے لوگ ہیں جن پر اللہ نے لعنت کی پھر کر دیا ان کو بہرا اور اندھی کر دی ان کی آنکھیں۔ پھر فرمایا کہ کیا

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل سے بھی بڑا فساد ہو سکتا ہے؟

اسی عبارت سے اوّل تو یہ واضح ہوا کہ امام احمد کے نزدیک قتلِ حسین میں یزید کا ہاتھ بلاشبہ کارفرما تھا، کیوں کہ امام احمد اسے فسادِ عظیم فرما کر یزید کو اس پر مستحقِ لعنت فرما رہے ہیں، جس کے معنی یزید کے قاتلِ حسین ہونے کے صاف نکلتے ہیں خواہ امر قتل سے وہ قاتل ہے یا رضاء بالقتل سے قاتل ٹھہرے، اسے بھی حکماً قاتل ہی کہا جائے گا جیسا کہ ابن کثیر نے اسی نوعیت سے اُسے قاتلِ حسین کہا ہے، جو گذر چکا ہے۔ پس اس سے بڑھ کر جیسے دنیا میں کوئی فتنہ و فساد نہیں کہ قتلِ ناحق کا ارتکاب کیا جائے، ایسے ہی اس سے بڑھ کر کسی شخص کیلئے کوئی فسق و فجور بھی نہیں کہ وہ قاتلِ صحابی قرار پائے۔ گو عباسی صاحب نے یزید تک پہنچ کر امام احمد کو چھوڑ دیا صرف اسی حد تک ان کا دامن سنبھالے رہے، جس حد تک اُن کے ایک غریب قول سے امام حسین کے تابعی ثابت ہو جانے کی کچھ توقع تھی۔

دوسرے یہ کہ امام احمد بن حنبل نے تو قرآن کریم کی ایک پوری آیت ہی اس پر منطبق کر کے اس کے عموم سے بدالالتِ قرآنی یزید کو موردِ لعنت قرار دیا، کیوں کہ حکومت مل جانے کے بعد اسی نے ملک میں خرابی ڈالی، قطعِ قرابت کے سامان اپنے فسق کے ذریعہ مہیا کیے، اس لئے وہ پوری مطابقت کے ساتھ اس آیت کا مصداق بن گیا۔ اور آیت کے عموم نے اپنے عمومی اشارہ سے ایسے ملعونین یزید کو بھی داخل کر لیا، یہ سب شہادتیں ہم نے اس لئے نہیں پیش کیں کہ ہمیں یزید پر لعنت کرنے سے کوئی خاص دلچسپی ہے، نہ ہم نے آج تک کبھی لعنت کی نہ آئندہ ارادہ ہے اور نہ ہی ان لعنت ثابت کرنے والے علماء و ائمہ کا منشا یزید کی لعنت کو بطورِ وظیفہ کے پیش کرنا ہے، ان کا منشاء صرف یزید کو ان غیر معمولی ناشائستگیوں کی وجہ سے مستحقِ لعنت قرار دینا یا زیادہ سے زیادہ لعنت کا جواز ثابت کرنا ہے، لعنت کو واجب بتلانا نہیں۔ ادھر بعض دوسرے ائمہ علم یزید پر لعنت کرنے اور یزید تو یزید جیسے ظالم پر حتیٰ کہ ابلیس پر بھی لعنت کرنے کو پسند نہیں فرماتے، جیسا کہ امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فی لعن الاشخاص خطر فلیجنب فلا خطر فی السکوت عن ابلیس

عن غیرہ۔ (احیاء العلوم ص ۳۰۶)

ترجمہ: لوگوں پر لعنت کرنے میں خطرہ ہی خطرہ ہے اور لعنت سے بچ جانے اور زبان روک لینے میں (حتیٰ کہ) لعنتِ ابلیس سے بھی رک جانے میں کوئی خطرہ نہیں، چہ جائیکہ اس کے سوا کسی پر لعنت بھیجنے

میں خطرہ ہو۔

خلاصہ یہ کہ جنھوں نے لعنت کا جواز ثابت کیا ہے وہ یزید پر لعنت کرنے کو ضروری نہیں قرار دیتے، اور جنھوں نے لعنت سے روکا ہے وہ ان کے اثباتِ جواز کے منکر نہیں، یعنی ایک فریق یزید کو مستحقِ لعنت بتلاتا ہے اور دوسرا شغلِ لعنت کو پسند نہیں کرتا، اس لئے یزید پر لعنت سے بچنے والا کسی بھی فریق کا مخالف نہیں کہلایا جاسکتا۔ یہی راستہ ہم اختیار کیے ہوئے ہیں۔ پھر بھی مثبتینِ لعنت کے اقوال کی یہ پیش کش لوگوں کو یزید کی لعنت پر افسانے کے لئے نہیں، بلکہ صرف یہ بتلانے کے لئے ہے کہ ائمہ ہدایت کے یہاں کسی کے بارے میں لعنت کا جواز بلکہ لعنت کا سوال اٹھ جانا اس کے اچھے کردار کی دلیل نہیں ہو سکتا، بلکہ بدکرداری اور فسق ہی کی دلیل ہو سکتا ہے، اس لئے یہ لعنت کے اقوال ان ائمہ کی طرف سے بلاشبہ یزید کے فسق کی ایک مستقل دلیل اور وزنی شہادت ہے، بلکہ اصول کے مطابق بری اور پاک نہاد انسانوں کی جانوں سے کھیلنے کے لئے ان پر تہمتیں اٹھانا یا انھیں بغاوت جیسے جرائم سے متہم کر کے مباح الدم بنادینا وغیرہ بلاشبہ اتقیاء کی تفسیق ہے، جو قدرتا تفسیق کنندہ ہی پر لوٹ آنی چاہئے، جیسا کہ نصِ حدیث کفر سے بری انسان کی تکفیر بالآخر اسی تکفیر کنندہ پر کفر کو لوٹا دیتی ہے، اس لئے یزید اپنے کردار سے تو فاسق ثابت ہوتا ہی ہے، اتقیاء کی تفسیق کی عملی صورت پیدا کر کے بیرونی فسق کا مورد بھی ٹھہرتا ہے۔

بہر حال یزید کا فسق و فجور اور بُری شہرت شروع ہی سے اس درجہ پر تھی کہ اگر کسی واقعہ سے کوئی اس کی مدح کا پہلو تلاش کر کے نکال بھی لیتا تھا تو مبصر علماء فوراً اس کی تردید کے لئے کمر بستہ ہو جاتے تھے اور کوئی اس کی واقعی خوبی کو بھی سننے کے لئے تیار نہ ہوتا تھا، بلکہ اس کے مقابلہ پر فوراً اس کی کمزوریوں کو گننا شروع کر دیتا تھا۔ یہ کوئی جذباتی یا بے دلیل اقدام نہ تھا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ بعضی ایک ہی سیئہ ساری حسنات کو مٹا ڈالتی ہے۔ کم سمجھ اسے ہلکی بات جانتے ہیں اور عند اللہ وہ بہت بھاری ہوتی ہے۔

تَحْسِبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ۝

تم اسے ہلکا سمجھتے ہو اور عند اللہ وہ بہت بھاری ہے۔

بارگاہِ نبوت میں ذرا سی بے ادبانہ بلند آوازی بلکہ بے فکری کی بلند بانگی جبطِ اعمال اور ضبطِ حسنات کا ذریعہ تھی۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا
بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝

ترجمہ: اے ایمان والو! تم اپنی آوازیں پیغمبر کی آواز سے بلند مت کیا کرو، اور نہ ان سے ایسے
کھل کر بولا کرو جیسے آپس میں ایک دوسرے سے کھل کر بولا کرتے ہو، کبھی تمہارے اعمال برباد ہو جاویں اور
تم کو خبر بھی نہ ہو۔

پس جیسے کفر سرزد ہو جانے پر کوئی نیکی کارآمد نہیں رہتی اور نہ زبانوں پر آتی ہے، ایسے ہی فسق کی
بعض حرکتیں یا بے ادبی اور گستاخی کی بعض نوعیں سرزد ہو جانے پر نہ کوئی نیکی بار آور رہتی ہے نہ
زبانیں اس کا تکلم گوارہ کرتی ہیں اور نہ ہی مقبولیت عند اللہ باقی رہتی ہے۔

بس تجربہ کر دیم دریں دیر مکافات باؤرد کشان ہر کہ در افتاد بر افتاد

غرض یہ اصول ہے عقلی بھی، شرعی بھی اور طبعی بھی۔ کوئی جذباتی بات نہیں اسی میں یزید گرفتار
ہوا۔ اس کے ایک ہی فسق (قتل حسین) نے اُس کی ساری خوبیوں کو خاک میں ملا دیا۔ اور کوئی بھی
اس جرم کے بعد اس کی کسی بھلی بات سننے کا بھی روادار نہ رہا۔

مہلب نے فتح قسطنطنیہ کے سلسلہ میں یزید کے بارے میں کچھ اچھے کلمات نقل کر دیئے تھے تو
علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری و محدث شہیر نے یہ ”مدح سرائی“ نقل کر کے وہیں اس کا رد بھی
کر دیا اور اس کی اس ”منقبت“ کے بارے میں فرمایا:

قلت وای منقبة كانت ليزيد و حاله مشهور . (عمدة القاری ص ۶۴۹ ج ۶)

ترجمہ: میں (عینی) کہتا ہوں یزید کی منقبت کیا ہوئی حال تو اس کا مشہور ہے (سب جانتے ہیں
کہ اس کے کرتوت کیا تھے)۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے سامنے کسی نے یزید کو امیر المؤمنین کہہ دیا تھا، تو انھوں
نے اسے بیس کوڑوں کی سزا دی۔ (ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص ۳۶۱ ج ۸)

حالاں کہ عمر بن عبدالعزیز خود بھی بنی امیہ میں سے ہیں، مگر حق پرست بنی امیہ میں سے ہیں، مطلقاً بنی امیہ میں سے نہیں۔ اور حق پرست کی کھلی علامت یہی ہے کہ خود نیک ہو کر نیک کو نیک کہے اور بد کو بد، خواہ وہ اپنا ہو یا پرایا، اسی طرح اگر کوئی مبصر عالم یزید کی کوئی اچھی خصلت محض بیانِ واقعہ کے طور پر خود بھی ذکر کرتا جسے مہلب کی طرح بنی امیہ کی حمایت پیش نظر نہ ہوتی تو خود ہی اس کے تتمہ کے طور پر اُس کے بُرے خصال کا تذکرہ بھی ساتھ ہی کرنا کچھ ضروری سا سمجھتا تھا۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں یزید کی کچھ اچھی خصلتیں ذکر کیں جیسا کہ ہر شخص میں کوئی نہ کوئی خوبی بھی ہوتی ہے، تو ساتھ ہی اس کے خصالِ مذمومہ سے اپنے بیان کا تتمہ بھی کر دیا۔ فرمایا:

وقد كان يزيد فيه خصال محموده من الكرم والحلم والفصاحة
والشعر والشجاعة وحسن الرأي في الملك وكان ذا جمال حسن المعاشرة
وكان فيه ايضا اقبال على الشهوات وترك بعض الصلوة في بعض الاوقات
واما تنها في غالب الاوقات. (البدایہ والنہایہ ص ۲۳۰ ج ۸)

ترجمہ: اور یزید میں بلاشبہ کچھ اچھی خصلتیں بھی تھیں جیسے حلم و کرم اور فصاحت اور شعر گوئی اور شجاعت اور عمدگی رائے ملک و سیاست کے بارے میں، اور صاحبِ جمال اور حسن المعاشرت تھا۔ اور اس میں (یہ عادتیں بھی تھیں) کہ شہوت رانی پر جھکا ہوا تھا۔ بعض اوقات کی نمازیں بھی نہیں پڑھتا تھا اور وقت گزار کر پڑھتا تو اکثر تھا۔

اور اس عبارت کے ساتھ حافظ ابن کثیر نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ ۶۰ھ کے بعد ایسے خلف ہوں گے، جو نمازوں کو ضائع کریں گے اور شہوتوں کی پیروی کریں گے تو انجام کار غی (جہنم کی ایک وادی) میں جا کریں گے۔ اشارہ یزیدی پارٹی کی طرف ہے، جو ۶۰ھ سے اُبھری۔ حافظ ابن کثیر کا یزید کا گندہ دار نمازوں اور بعض اوقات نمازوں کو ضائع کر دینے کے ذکر پر اس حدیث کا لانا گویا اشارہ کرنا ہے کہ حدیث کا اشارہ کردہ ناخلف خلاف یہی لوگ تھے۔

عباسی صاحب نے یہاں بھی تاریخی ریسرچ کے کمال کا ثبوت دیا کہ خصالِ محمودہ کی حد تک کے کلمات تو حافظ کی عبارت سے نقل کر دیئے اور اسی عبارت کا بقیہ اگلا حصہ جو یزید کے

خصالِ مذمومہ پر مشتمل تھا اور اسکی دلیل کے طور پر حدیث نبوی پیش کی گئی تھی، اسے چھوڑ دیا، جبکہ وہی حصہ اس کی معاشرت کے حسن و قبح کے پرکھنے کی کسوٹی تھا، کیونکہ اس میں یزید کی دیاناتی زندگی اور پابندی نماز وغیرہ کا پردہ فاش کیا گیا ہے، جس پر کسی شخص کے کردار کی خوبی و خرابی کا پرکھنا موقوف ہے۔ ظاہر ہے کہ جس شخص کی نماز اور عبادت اور بالفاظِ دیگر تعلق مع اللہ ہی درست نہ ہو تو اس کی زندگی اور معاشرت دیاناتی حیثیت سے کیا درست ہو سکتی ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کا وہ فرمان نقل کیا ہے، جو انھوں نے خصوصیت سے نماز کے بارے میں اپنے اعمال و حکام کے نام جاری فرمایا ہے۔

ان عمر بن الخطاب كتب الى عماله ان اهم امر کم عندی الصلوة فمن حفظها و حافظ علیها حفظ دینہ، ومن ضیعها فهو لما سواها اضيع.

(موطأ امام مالک)

ترجمہ: عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے حکام کے نام فرمان لکھ کر بھیجا کہ میرے نزدیک تمہارے کاموں میں اہم ترین کام نماز (کی پابندی) ہے، جو اسے صحیح طور پر ادا کرے گا اور اس کی پابندی رکھے گا وہی اپنے دین کو مضبوط رکھ سکے گا اور جو اسے ضائع کر دے گا تو وہ نماز کے سوا (اپنی زندگی کی) ہر چیز کا اور بھی زیادہ ضائع کنندہ ہوگا (یعنی جس کا تعلق مع اللہ درست نہیں اس کا تعلق مع الخلق بھی کبھی صحیح بنیادوں پر استوار نہیں رہ سکتا)۔

اس اثر کے تحت یزید کتنا ہی سیاسی مدبر، فصیح و بلیغ شاعر اور حلم و کرم کا مادہ بردار ہو، مگر تارکِ نماز بن کر متدین نہیں ہو سکتا اور غیر متدین جس کا علاقہ حق تعالیٰ سے صحیح نہ ہو بایں کیفیت فسقِ سیاسی اور معاشرتی کام بھی تدین کے بجائے خود غرضی، خود مطلبی اور جاہ طلبی کی آمیزش کے بغیر نہیں کر سکتا، چنانچہ یزید کی زندگی اس کی شاہدِ عدل ہے۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ عباسی صاحبِ تو یزید کو سیاست و معاشرت میں عمر ثانی فرمائیں اور اس کی ”خلافت“ کو خلافتِ فاروقی کا نمونہ کہیں اور خود عمر فاروق اپنے فرمان کی اصولی زبان سے اُسے ضائع کنندہ نماز ہونے کے سبب اس کے تمام شعبہ ہائے زندگی کو خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشرتی، زیادہ ضائع کنندہ فرمائیں۔ جن میں اسوۂ فاروقی تو بجائے خود ہے، عام اسوۂ صلحاء کی بھی

کوئی مشابہت باقی نہیں رہ سکتی۔

پھر عباسی صاحب تو ابن کثیر کی نا تمام عبارت سے یزید کے حسن کردار کا ثبوت پیش کریں اور خود حافظ ابن کثیر حدیثِ رسول سے استشہاد کر کے اس کی دیاناتی بد کرداری ثابت کریں، یہ نہ صرف عبارت ہی میں ایک گونہ خیانت کے ہم معنی ہے بلکہ منشاءِ مورخ کے خلاف اس کی تاریخ کا ناجائز استعمال بھی ہے۔

پھر ابن کثیر کی یہ روایت تو سبائی روایت نہیں، یہ تو خود ان کا تاریخی دعویٰ اور تاریخی آنکھ کا مشاہدہ ہے، اگر یہ بھی سبائی روایت ہے تو اس کے جزءِ اوّل سے عباسی صاحب نے کیوں استدلال فرمایا؟ اور اگر سبائی روایت نہیں ہے بلکہ ابن کثیر کی معتبر اور مستند روایت ہے اور عباسی صاحب کے نزدیک اس سے استدلال جائز تھا تو ان کی عبارت کے جزءِ ثانی سے استدلال کیوں نظر انداز کر دیا؟ اور اگر مجموعی روایت ان کے نزدیک مسلم ہے تو ان کے نزدیک یزید کا فسق بھی مسلم ہونا چاہئے، جو اسی روایت کے جزءِ اخیر میں بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ اس آدھے تیرے آدھی بیٹر کی صنعت گری سے پھر انھیں یہ الزام قبول کرنا چاہئے کہ وہ روایات کے ردّ و قبول میں اپنے نظریات کو معیار جانتے ہیں، تاریخی حقائق و وثائق اور خود مورخ کو نہیں، اس لئے ایک ہی روایت کا جتنا حصہ ان کے مطلب کے موافق ہوتا ہے لے لیتے ہیں جتنا حصہ موافق مطب نہیں ہوتا چھوڑ دیتے ہیں، خواہ وہ ایک ہی مسلسل روایت کا بقیہ حصہ کیوں نہ ہو۔ یعنی ان کی نگاہ میں کسی واقعہ کے ثبوت کے لئے تاریخ اصل نہیں بلکہ اپنی نظر اصل ہے۔

یہی انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو تابعی ثابت کرنے کے بارے میں بھی کیا کہ ابن کثیر سے امام احمد کا وہ غریب قول تو نقل کر دیا، جس سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی نہ رہیں، تابعی ثابت ہو جائیں، اور ابن کثیر ہی کی اسی روایت کے سلسلہ کی وہ کڑی چھوڑ دی، جس سے حضرت حسینؑ کی معاصرتِ رسول اور صحابیت پر کھلی روشنی پڑتی تھی، حالاں کہ وہ مسلسل ایک ہی عبارت کا سلسلہ چل رہا تھا، جس کا یہ اصلی حصہ تھا۔

بہر حال یزید کو عمر ثانی ثابت کرنا تھا تو متعلقہ روایت میں سے خصالِ محمودہ کا ٹکڑا نقل کر دیا اور

خصالِ مذمومہ والا اگلا حصہ چھوڑ دیا، اور حضرت حسین کو تابعی ثابت کرنا تھا تا کہ صحابیت کی خصالِ محمودہ ان کے لئے ثابت نہ رہیں تو ابن کثیر کی متعلقہ تاریخی عبارات کا تابعیت والا ایک حصہ لے لیا اور صحابیت والا دوسرا خلافِ مطلب حصہ چھوڑ دیا، اسی لئے ہم شروع سے یہی عرض کرتے رہے ہیں کہ یہ تاریخی ریسرچ نہیں نظریاتی ریسرچ ہے صرف لیبل اس پر تاریخی ریسرچ کا چپکا دیا گیا ہے۔

بہر حال یزید کے فسق و فجور پر جب کہ صحابہ کرام سب کے سب ہی متفق ہیں خواہ مبائعین ہوں یا مخالفین، پھر ائمہ مجتہدین بھی متفق ہیں اور ان کے بعد علماءِ راہنہ محدثین فقہاء مثل علامہ قسطلانیؒ، علامہ بدرالدین عینیؒ، علامہ پیشمیؒ، علامہ ابن جوزیؒ، علامہ سعدالدین تفتازانیؒ، محقق ابن ہمام حافظ ابن کثیرؒ، علامہ الکیا الہر اسیؒ جیسے محققین یزید کے فسق پر علماءِ سلف کا اتفاق نقل کر رہے ہیں اور خود بھی اسی کے قائل ہیں۔ پھر بعض ان میں سے اس فسق کے قدرِ مشترک کو متواتر المعنی بھی کہہ رہے ہیں، جس سے اس کا قطعی ہونا بھی واضح ہے۔ پھر اوپر سے ائمہ اجتہاد میں سے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ کا یہی مسلک الہر اسی نقل کر رہے ہیں۔ اور خود شافعی ہیں اور فتویٰ دے رہے ہیں، تو ان کی نقل ہی سے یہ مسلک امام شافعی اور فقہ شافعی کا بھی ثابت ہوتا ہے، تو اس سے زیادہ یزید کے فسق کے متفق علیہ ہونے کی شہادت اور کیا ہو سکتی ہے؟

اسی سے یہ بھی واضح ہے کہ یہ تاریخی نظریہ نہیں جسے مؤرخین نے بطور تاریخی ریسرچ کے پیش کر دیا ہو، بلکہ ایک فقہی اور کلامی مسئلہ ہے، جو عقیدہ اور مسئلہ کی لائن سے ان اربابِ حدیث و فقہ نے اپنی کتبِ عقائد و مسائل میں اس کا ذکر کیا ہے۔ مذہبی ریسرچ کو ذرا اور آگے بڑھایا جائے تو واضح ہوگا کہ فسقِ یزید کا مسئلہ کوئی اجتہادی مسئلہ بھی نہیں، جو کہ مسئلہ اور عقیدہ کا درجہ پھر بھی رکھتا تھا، بلکہ ایک منصوص مسئلہ ہے، جس کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود ہیں۔ گو درجہ اجمال میں ہیں، اور علماءِ راہنہ و مجتہدین کی یہ نقول درحقیقت انہی احادیث کے تفصیلی بیان اور اس کی تشریح و توضیح کا درجہ رکھتی ہیں۔

یزید کے ہاتھوں امت کی تباہی پر حدیثی اشارات

اس سلسلہ میں احادیث نے یزید کی حکومت، اس کی نوعیت اور اس کے فسق آمیز اقدامات کی کلی اور اصولی الفاظ میں ایک پوری تاریخ ذکر کر دی ہے، جس کو واقعاتی ترتیب کے ساتھ جوڑ کر دیکھا جائے تو اس کے فسق کی یہ پوری تاریخ سامنے آ جاتی ہے۔ مثلاً سب سے اول بخاری کی اس حدیث پر نظر ڈالئے:

قال ابو هريرة سمعت الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم هلكة

امتی علی ایدی غلیمة من قریش . (بخاری شریف کتاب الفتن ص ۱۰۴۶ ج ۲)

ترجمہ: فرمایا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے میں نے صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ میری امت کی ہلاکت چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں ہوگی۔

اس حدیث سے اتنا واضح ہے کہ امت کی تباہی کا ذریعہ چند قریشی لڑکے بنیں گے۔ لڑکوں کا لفظ تصغیر کے ساتھ لایا جانا ان کی توہین و تحقیر کی طرف اشارہ ہے، کیوں کہ امت جیسی عظیم و جلیل چیز کو تباہ کر دینے والا تعظیم و توقیر کا مستحق کیسے ہو سکتا تھا؟ چنانچہ فتح الباری کی پیش کردہ ایک روایت میں ان غلیمہ کی صفت سفہاء ذکر کی گئی ہے، یعنی یہ تباہی بد عقل لڑکوں کے ہاتھوں ہوگی جن میں سفہات ہوگی، جس سے ان کی بدنظری واضح ہے اور بدنظر جس کے دل کی کلیں ہی درست نہ ہوں نیک عمل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بدنظر ہونے کے ساتھ ان کا بد عمل ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں جو اسی سیاق میں وارد ہوئی ہے، ان لڑکوں کو صبیان سے تعبیر کرتے ہوئے اُن کی عملی کیفیت یہ بیان فرمائی گئی ہے۔

أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ۝

(البدایہ والنہایہ ص ۲۳۰ ج ۸)

ترجمہ: جو نمازوں کو ضائع کریں گے اور شہواتِ نفس کی پیروی کریں گے، اور قریب ہی وادیِ جہنم میں پھینک دیئے جائیں گے۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے صبیان اور غلیمہ کے لفظ کی مراد بتلاتے ہوئے فرمایا کہ:

قلت وقد يطلق الصبی والغليم بالتصغير على الضعيف العقل

والتدبير والدين ولو كان محتلما وهو المراد هنا.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ صبی اور غلیم (چھوٹا لڑکا) کا لفظ تصغیر کے ساتھ کبھی ضعیف العقل، ضعیف

التدبیر اور ضعیف الدین کے لئے بھی بولا جاتا ہے گو وہ جوان بھی ہو اور یہاں یہی مراد ہے۔

یعنی یہ امت کے دشمن نو خیز لڑکے گو عمر کے لحاظ سے نو بالغ ہوں گے، مگر عقل و تدبیر اور دین کے

لحاظ سے حقیر، کمزور اور طفلِ مکتب ہوں گے۔

بہر حال حدیث بخاری نے جن بد عقل اور سیئۃ التدبیر لڑکوں کے ہاتھوں امت کی تباہی کی

خبر دی ہے ان کا کردار بھی احادیث نبویؐ ہی نے متعین کر دیا ہے کہ وہ امت کو اس لئے تباہ کریں گے

کہ خود بھی دین، عقل، تدبیر اور کردار کے لحاظ سے تباہ حال ہوں گے۔

پھر اس حدیث بخاری میں یہ امت کا لفظ اس طرف بھی مشیر ہے کہ یہ ہلاکت شخصی یا انفرادی قسم

کی نہ ہوگی، کیوں کہ ایک دو یا سو پچاس افراد کی ہلاکت امت کی ہلاکت نہیں کہی جاسکتی، بلکہ اجتماعی

قسم کی ہلاکت ہوگی، جس کی زد پوری امت پر پڑے گی۔ اور اس کا اجتماعی شیرازہ اس ہلاکت کا شکار

ہوگا اور جب کہ اجتماعیت ہی کی شیرازہ بندی کے لئے اسلام نے خلافت رکھی ہے تو امت کی

اجتماعیت کی ہلاکت کے معنی صاف لفظوں میں خلافت کی تباہی کے نکل آتے ہیں، گویا حدیث نے

چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں خلافتِ دین کی تباہی کی خبر دی ہے۔

ایک دوسری حدیث میں اس مفہوم کی صراحت کے ساتھ اس ہلاکتِ امت کی کیفیت بھی بیان

کر دی گئی ہے کہ یہ امت کی تباہی درحقیقت دینی اکابر کی امارت کی تباہی ہوگی، جب کہ اس کی جگہ

اصاغر و صبیان کی امارت لے لیگی اور سیاسی اقتدار دین کے بڑوں کے ہاتھ سے نکل کر نو خیز لڑکوں

کے ہاتھ میں آ جائے گا۔ حافظ ابن حجر نے حدیث ابو ہریرہ کی یہ مراد بیان کرتے ہوئے اُنھی کی یہ

دوسری روایت ان الفاظ میں پیش کی ہے، جس کی رو سے حدیث نبویؐ کی مراد حدیث نبویؐ ہی سے

متعین ہو جاتی ہے:

قال ابن بطال جاء المراد بالهلاك مبيناً في حديث آخر لابی هريرة
اخرجه على بن معبد وابن ابی شعبة من وجه آخر عن ابی هريرة رفعه اعود
بالله من اماراة الصبيان قالوا وما اماراة الصبيان قال ان اطعموهم هلكتم اى
فى دينكم وان عصيتموهم اهلكوكم اى فى دنياكم بازهاق النفس او
بازهاب المال او بهما. (فتح الباری ص ۷۷ ج ۱۳)

ترجمہ: ابن بطال کہتے ہیں کہ حدیث ابو ہریرہ میں ہلاکت امت کی مراد ابو ہریرہ ہی کی دوسری
حدیث سے کھل جاتی ہے، جس کو ایک اور سند سے علی بن معبد اور ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے امارتِ صبیان (لڑکوں کی حکومت) سے پناہ مانگتا ہوں۔ صحابہ نے
عرض کیا کہ لڑکوں کی حکومت کا کیا مطلب ہے؟ فرمایا کہ اگر تم ان کی اطاعت کرو گے تو ہلاک ہو گے یعنی دین
کے بارے میں، اور ان کی نافرمانی کرو گے تو وہ تمہیں ہلاک کر ڈالیں گے، یعنی تمہاری دنیا کے بارے میں،
جان لے کر یا مال چھین کر یا دونوں لے کر۔

اسی دوسری حدیث سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد پورے طور پر واضح ہو گئی کہ امت کی
ہلاکت کے معنی درحقیقت امت کی اجتماعیت یعنی امارتِ دینی اور خلافتِ اسلامیہ ہی کی تباہی کے
ہیں، جس کی صورت یہ ہوگی کہ نوخیز ناتجربہ کار اور دین کے کچے لڑکے برسرِ اقتدار آجائیں گے، سیاسی
اقتدار ان کے ہاتھ میں ہوگا اور وہ ان شیوخ کی کوئی عظمت و عقیدت دلوں میں نہ رکھتے ہوں گے۔
پھر اسی حدیث نے اس امارتِ صبیان کی نوعیت بھی کھول دی کہ وہ کس رنگ کی حکومت ہوگی
اور اس کا رخ کیسا ہوگا، اور بتلایا کہ (اگر اسلامی حکومت کا معیار دین ہے اور بلاشبہ ہے تو) اس
حکومت کی اطاعت میں تو دین ضائع ہوگا، جو مسلمانوں کی بحیثیت مسلمان ہونے کے ہلاکت ہے
اور اُس سے بغاوت میں دنیا ضائع ہوگی، مگر دین باقی رہ جائے گا۔ گویا معنائیہ اطلاع دی گئی ہے کہ
ایسی حکومت کی اطاعت بے فکری سے نہیں کی جاسکے گی، بلکہ اگر دین کوئی محفوظ رکھنے کی چیز ہے جسے
ضائع ہونے سے بچایا جانا ضروری ہے، تو اس خبر سے یہ انشاء بھی پیدا ہوتی ہے کہ ایسی حکومت کا
ساتھ ہرگز نہ دینا اور دین کو بچانا، الا یہ کہ فتنوں کا دروازہ کھلتا ہوا نظر آئے تو رخصت کا درجہ بھی قواعدِ
شرعیہ کی رو سے کھلا ہوا ہے کہ ایسی صورت میں سمع و طاعت کا رشتہ ہاتھ سے نہ دیا جائے، تاکہ عمومی

طور پر مسلمانوں کا خون ضائع نہ ہو اور ان کا جان و مال بچا رہے۔

مرحلہ اب ان صبیان کی تعیین کا رہ جاتا ہے کہ اس امارتِ صبیان کے وہ صبیان کون تھے جنہوں نے شیوخ و اکابر کے نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیا، تو احادیثِ نبوی اور آثارِ صحابہ ہی نے انہیں متعین کر دیا ہے، چنانچہ متعین طور سے دکھلانے کے لئے اولاً ان کا زمانہ متعین کیا تا کہ اس زمانہ میں برسرِ اقتدار آنے والی شخصیتوں کو دیکھ کر سمجھ لیا جائے کہ یہی وہ صبیان ہیں جن کے ہاتھوں پر لسانِ نبوت پر ہلاکتِ اُمت کی خبر دی گئی۔ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت دیکھئے:

وفی رواية ابن ابی شیبہ ان ابا هريرة كان يمشی فی الاسواق ویقول

اللہم لا تد رکنی سنة ستین ولا امارۃ الصبیان. (فتح الباری ص ۷۷ ج ۱۳)

ترجمہ: اور ابن ابی شیبہ کی ایک روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ بازاروں میں چلتے پھرتے کہتے تھے

کہ اے اللہ ۶۰ھ کا زمانہ مجھ پر نہ گذرے اور نہ امارتِ صبیان مجھے پائے۔

یہ ۶۰ھ کے زمانہ صبیان ہونے کی خبر اس روایت میں تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جو حکم میں حدیث مرفوع کے ہے جب کہ کوئی قیاسی چیز نہیں کہ اسے اجتہاد پر محمول کر لیا جائے، لیکن ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں اسی ۶۰ھ کی خبر ایک دوسرے عنوان سے قولِ نبوی علی صاحبہا الصلوٰت والتسلیم میں بھی دی گئی ہے، جس کا ایک حصہ ابھی گذرا ہے۔ اس حدیث کا پورا متن یہ ہے:

انہ سمع ابا سعید الخدری یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم یقول یكون خلف من بعد ستین سنة اضعوا الصلوة واتبعوا الشهوات

فسوف یلقون غیا۔

ترجمہ: تحقیق ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ

فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ۶۰ھ کے بعد ایسے خلف ہوں گے، جو نمازوں کو ضائع کریں گے اور شہواتِ نفس

کی پیروی کریں گے تو وہ قریب غی (وادیِ جہنم) میں ڈال دیئے جائیں گے۔

پس ۶۰ھ کا ذکر قولِ ابو ہریرہؓ میں بھی ہے اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ہے۔ فرق

صرف اتنا ہے کہ ابو ہریرہؓ کی روایت میں ۶۰ھ کے آغاز کا ذکر ہے، اسی لئے ان کی روایات میں

رأس الستین کا لفظ بھی آیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ۶۰ھ کے آغاز پر جو واقعات رونما ہونے

والے تھے حضرت ابو ہریرہؓ نے ان کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ جیسے امارتِ کبراء کا خاتمہ اور امارتِ صبیان کا آغاز۔ اور حدیثِ نبویؐ میں بعد ستین کا لفظ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۶۰ھ شروع ہو جانے کے بعد کے حوادث کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ صبیانی حکومت کا رنامے کیا انجام دے گی۔ دونوں روایتوں سے حوادث کی تاریخ یہ بن جاتی ہے کہ ۶۰ھ کے آغاز پر تو ہاتھوں کے بدل جانے سے خلافت کے نظم کی تبدیلی ہو جائے گی اور اس آغاز کے بعد خواہ وہ ۶۰ھ ہی کا دور ہو خلافت کی تباہی کے آثار شروع ہو جائیں گے، جو بالآخر امت کی اجتماعی تباہی پر منتج ہوں گے۔ اور اس حکومت کی نوعیت یہ ہو جائے گی کہ اگر اس کا ساتھ دیا جائے تو دین ضائع ہوگا اور ساتھ چھوڑا جائے تو دنیا ضائع ہو جائے گی۔

بہر حال دونوں روایتوں سے یہ متعین ہو گیا کہ نو خیز لڑکوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت اور دوسرے لفظوں میں اسلامی خلافت کی تباہی کا زمانہ ۶۰ھ کا ہوگا۔ اب یہ کہ ۶۰ھ میں کون لوگ برسرِ اقتدار آئے اور وہ نو خیز تھے یا بوڑھے اور معمر؟ تو حافظ ابن حجر کی ذیل کی عبارت پڑھئے جو حضرت ابو ہریرہؓ اور ابوسعید خدریؓ کی ان روایتوں کی مراد بتلا کر ان کا مصداق متعین کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں:

وفی هذا إشارة الى ان اول الا غلیمة كان في سنة ستين يزيد وهو

كذلك فان يزيد بن معاوية استخلف فيها وبقى الى سنة اربع وستين فمات.

(فتح الباری ص ۷۷ ج ۱۳)

ترجمہ: اور اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ ان نو خیز لڑکوں میں پہلا نو خیز لڑکا ۶۰ھ میں یزید تھا

اور وہ ایسا ہی تھا (جیسا کہ حدیث میں خبر دی گئی ہے) کیوں کہ یزید بن معاویہ ہی اس سنہ میں خلیفہ بنایا گیا

اور وہ ۶۴ھ تک باقی رہا، پھر فوت ہو گیا۔

اس سے متعین ہو گیا کہ جس امارتِ صبیان سے حضرت ابو ہریرہؓ پناہ مانگتے تھے اور ۶۰ھ کے جن صبیان کی بد عملی اور شہوت رانی حدیثِ ابوسعید خدریؓ میں مذکور تھی، وہ یہی امارت تھی، جس کا اولین سربراہ یزید تھا جو چونتیس سالہ جوان تھا۔ عمر بلوغ کی تھی، مگر عقل و تدبیر اور دین کے لحاظ سے نابالغ اور صبی تھا۔

۶۰ھ والے اس نئے صاحبِ اقتدار نے اپنے اقتدار سے کارنامہ کیا انجام دیا؟ وہ یہ کہ اس چار سالہ دورِ حکومت میں بہت جلد اس کے ارد گرد ایسے نوخیز سفہاء جمع ہو گئے، جو دینی مذاق اور دینی امانت و دیانت سے متاثر نہ تھے یا کسی حد تک ہوں تو ہوائے نفس کے غلبہ سے وہ تاثر کا عدم تھا۔ یہ صبیان جو نہی برسرِ اقتدار آئے اور اپنی امارت کے نفسانی مقاصد کی راہ میں شیوخِ دین، اکابرِ ملت اور دینی ذوق کے پرانے تجربہ کاروں کو راستہ کا کانٹا دیکھتے، جو انھیں قدم قدم پر دینی معیار سے روک ٹوک کر سکتے تھے، یکے بعد دیگرے انھیں راستہ سے ہٹانا شروع کیا تاکہ امارۃ الشیوخ ختم ہو کر امارۃ الصبیان اس کی جگہ پر آجائے اور وہ آزادی سے اپنے نفسانی مقاصد پورے کر سکیں جس سے صاف واضح ہے کہ یہ امارۃ الصبیان درحقیقت امارۃ الشیوخ کی تخریب پر قائم ہوئی، جس کی حدیث نے خبر دی اور یہی وہ ملکِ عضو تھا جس کا قیام خلافت کی اکھاڑی ہوئی اینٹوں پر کیا گیا۔ پس اس کا قیام ہی دین اور اہل دین کی تباہی کے ہم معنی تھا۔

چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

والذی یظہران المذکورین من جملتهم وان اولہم یزید کما دلّ علیہ
قول ابی ہریرۃ رأس الستین و امارۃ الصبیان فان یزید کان غالباً ینزع
الشیوخ من امارۃ البلدان ویولیہا الا صاغر من اقاربہ انتہی.

(فتح الباری ص ۸ ج ۱۳)

ترجمہ: اور اس بیانِ ماسبق سے جو بات کھلی وہ یہ ہے کہ یہ مذکورین (مذکور شدہ قریشی لڑکے) انہی صبیان میں سے ہیں اور ان میں کا پہلا یزید ہے جیسا کہ ابو ہریرہؓ کا قول رأس الستین اور امارۃ الصبیان کا ہے، کیوں کہ یزید غالب احوال میں شیوخ (اور اکابر امت) کو امارت (کے عہدوں) سے برطرف کرتا تھا اور ان کی جگہ اپنے رشتہ داروں میں سے نوخیز (اور نو عمروں) کو بھرتی کرتا جاتا تھا۔

علامہ بدرالدین عینیؒ بھی اس امارتِ الصبیان والی حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واولہم یزید علیہ ما یتحق و کان غالباً ینزع الشیوخ من امارۃ

البلدان الکبار ویولیہا الا صاغر من اقاربہ. (عمدة القاری ص ۳۳۴ ج ۱۱)

ترجمہ: اور ان صبیان میں کا پہلا یزید ہے، اس پر وہی پڑے جس کا وہ مستحق ہے، اور اکثر احوال

میں وہ شیوخ و اکابر کو بڑے بڑے شہروں کے ذمہ دارانہ عہدوں سے برطرف کر کے اپنے نو عمر عزیز و اقرباء کو یہ (کلیدی عہدے) سپرد کرتا جاتا تھا۔

بہر حال امارت کا نقشہ بدل گیا۔ شیوخ کے بجائے صبیان اور اتقیاء کی جگہ اشقیاء آنے لگے۔ عباسی صاحب نے اس حقیقت کو چھپاتے ہوئے صحابہ و تابعین کے کچھ نام شمار کرائے ہیں کہ یزید کی حکومت صبیان کی کب تھی جب کہ فلاں فلاں جگہ یہ اکابر تعینات تھے۔ اس سے انکار نہیں، لیکن شراح حضرات کا دعویٰ اکثریت کا ہے کہ غلبہ حکومت میں انہی فساد اور شہوت پرستوں کا تھا، جس کو عینیٰ اور ابن حجرؒ نے غالباً کی قید کے ساتھ ذکر کیا ہے اور قدرتاً باگ ڈور اکثریت ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور حکم میں کل ہی کے ہوتی ہے۔ یوں بدنامی سے بچنے کے لئے کچھ اکابر کو بھی رہنے دیا گیا تا کہ فہرست شماری میں یہ نام آسکے کہ اس حکومت کے اجزاء اکابر ملت بھی تھے۔

کون نہیں جانتا کہ آج کی حکومت ہند کلیدی عہدوں پر سوائے ہندوؤں کے دوسری قوموں کے افراد بالخصوص مسلمانوں کو رکھنے کی روادار نہیں ہے، لیکن بین الاقوامی اور بالخصوص اسلامی دنیا کا منہ بند کرنے کے لئے چند گنے چنے نام مسلمانوں کے بھی رکھ چھوڑے ہیں اور جب پورے ہندوستان سے یہ نام جمع کر کے ایک جگہ ان کی لسٹ شائع کی جاتی ہے، تو دنیا ان کی عدد شماری کو دیکھ کر سمجھتی ہے کہ شاید ساری حکومت ہند پر مسلمانوں کا قبضہ ہے، حالاں کہ ان ناموں کو اپنے اپنے موقع کے دوسرے افراد کے ساتھ پیش کیا جائے تو ان میں ہزار اور ایک کی بھی نسبت نہیں ہوتی۔ اسی پر عباسی صاحب کی اس صنعت گری کو قیاس کر لیا جائے کہ انھوں نے بھی مجموعی طور پر اکابر کے کچھ ناموں کی فہرست پیش کر کے حکومت یزید کی صفائی پیش کر دی کہ جب اتنے صحابہ و تابعین اس حکومت کے کارکن تھے تو یہ امارت صبیان کہاں رہی؟

لیکن یہ عنوان جہاں واقعہ کے خلاف ہے وہیں قولِ رسول کا معارضہ بھی ہے، جس میں اس حکومت کو امارت صبیان کہا گیا ہے اور اس کی ذاتی اور اجتماعی تباہ کاریوں کی فہرست پیش کر دی ہے۔ پھر بحیثیت مجموعی اس امارت صبیان کے ظہور اور امارت شیوخ و اکابر کے مٹ جانے کا ثمرہ کیا نکلا؟ سو اس کے بارے میں محدثین، فقہاء اور مؤرخین نے جو تفصیلات ذکر کی ہیں وہ درحقیقت انہی آثار و روایات کی توضیح و تشریح اور مصداقوں کی تعیین ہے، جو اپنے اصل ماخذوں کے تابع رہ کر ان

روایات ہی کے زمرہ میں شمار ہوگی اور وہ یہ ہے کہ ۶۰ھ میں یزید کی امارت قائم ہوئی اور ۶۲ھ میں ختم ہوگئی، ان تین سال کچھ ماہ کی مختصر سی مدت میں اس امارتِ صبیان نے یزید کی زیر سرکردگی جو کارنامے انجام دیئے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ۶۱ھ میں تو فتنہ کربلا کا ظہور ہوا، جس میں اہل بیتِ رسول برباد کیے گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ بیکسی کے ساتھ مارے گئے اور خاندانِ نبوت کی بے حرمتی کی گئی۔ پھر ۶۳ھ میں فتنہ حرہ کا ظہور ہوا، جس میں مدینہ کو مباح کر کے صحابہ، ابناء صحابہ اور اہل مدینہ تباہ کیے گئے، ان کی جانیں و آبروئیں تلف کی گئیں اور جو نہ ہونا تھا وہ ہوا۔ پھر ۶۴ھ میں یومِ مکہ کا ظہور ہوا، جس میں بیت اللہ کی بے حرمتی کی گئی، منجیق لگایا گیا، کعبہ کی دیواریں ہل گئیں، غلافِ کعبہ جلا اور حرام کو حلال کر دیا گیا۔ چنانچہ مسلم میں یہ روایت تفصیل سے موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ مکہ مدینہ صحابہ اور عزتِ رسول کے آگے رہ ہی کیا جاتا ہے کہ تباہ کاریوں کے سلسلہ میں اسے کوئی اہمیت دی جائے۔ یہی چار چیزیں دین کی حسی اور معنوی بنیادیں تھیں جن پر دینی اجتماعیت کی بنیادیں قائم تھیں جب وہی ہل گئیں تو دینی خلافت کی عمارت کیسے کھڑی رہ سکتی تھی، وہ بھی گر گئی۔

انہی اجتماعی تباہ کاریوں کا جامع عنوان حدیثِ نبویؐ میں ”امارة الصبیان“ فرمایا گیا ہے، جس کی پیش گوئی لسانِ نبوت پر پہلے ہی سے کر دی گئی تھی۔

غرض حدیثِ نبویؐ کی پیش گوئی کے مطابق اس ۶۰ھ کی امارتِ صبیان نے جو کچھ انقلاب امت میں برپا کیا وہ یہ تھا کہ یزید اور اس کی پارٹی نے ملک کے اکابر و شیوخ اور بڑے بوڑھوں کو کسی کی جان لے کر، کسی کا مال چھین کر، کسی کو دونوں سے محروم کر کے، کسی کو ڈرا دھمکا کر، کسی کو مجبور کر کے کلیدی عہدوں اور منصبوں سے علیحدہ کر کے نوخیز لڑکوں کو امارت میں بھرتی کیا جس سے لڑکوں کی امارت یعنی امارتِ صبیان کا ظہور ہوا۔ اور اس انقلاب سے امارتِ شیوخ کا وہ قدیم ڈھانچہ درہم برہم ہو گیا جو ان بزرگوں کی فراست، دیانت اور تجربہ کارانہ سیاست سے قائم شدہ تھا اور دنیا اس کی برکات سے مستفید ہو رہی تھی اور ایک نیا اور ناقص ڈھانچہ اس کی جگہ آ گیا جس کے مضر اثرات وہ ظاہر ہوئے جو قیامت تک امت کے لئے انتشار و تشتت کا ذریعہ ثابت ہوئے، جن کی قدرے تفصیل ابھی عرض کی گئی۔

اور پھر ان سارے فتنوں میں سب سے بڑا فتنہ خود قتلِ حسین و اہل بیتِ رسول ہے، جس پر یزید نے خوشی ظاہر کی اور بعد میں قیامت تک اپنا مستقبل تاریک دیکھ کر غم کا اظہار کیا جو درحقیقت قتلِ حسین پر نہ تھا بلکہ اپنی بے آبروئی کے خیال پر تھا، اس طرح یہ شخص باشارۂ حدیثِ نبوی امت کی ہلاکت و تباہی کا باعث ثابت ہوا۔

گویا یہ بھی بعض حدیثیں اربابِ سیر اور بالخصوص حافظ ابن کثیر نے ذکر کی ہیں جن میں یزید کا نام لے کر اسے امت کی ہلاکت کا سبب بتایا گیا ہے، گویا صبیانی پارٹی کے اس سربراہ کے جو اقدامات عمومی اور کلی الفاظ میں احادیث میں ذکر کئے گئے ہیں، وہی نام لے کر بھی ان احادیث میں ذکر کئے گئے ہیں، جیسے ابو عبیدہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا:

لا يزال امر هذه الامة قائما بالقسط حتى يكون اول من يثلمه رجل من

بنی امیہ يقال له یزید . (البدایہ والنہایہ ص ۲۳۱ ج ۸)

ترجمہ: میری امت کا امر و حکم عدل کے ساتھ قائم رہے گا، یہاں تک کہ پہلا وہ شخص جو اسے تباہ

کرے گا بنی امیہ میں سے ہوگا، جسے یزید کہا جائے گا۔

لیکن ہم نے اس قسم کی روایتوں کو اس لئے پیش نہیں کیا کہ ان کی سندوں میں کلام کیا گیا ہے، بلکہ صرف عمومی روایتیں پیش کر دینا کافی سمجھا ہے۔ یزید اور اس کی صبیانی پارٹی کے یہی وہ فاسقانہ کارنامے، عزلِ شیوخ و اکابر، توہینِ صحابہ، قتلِ حسین، اہانتِ اہل بیت، تحلیلِ مکہ اور اباحتِ مدینہ وغیرہ تھے، جن سے اسے معتبوبِ خداوندی سمجھا گیا، اور اس کی ہلاکت اور خاتمہ کو انہی الفاظ سے مؤرخین نے ذکر کیا ہے، جو اہل دین و تقویٰ کے مقابلہ پر آئے ہوئے، ظالموں اور جابروں کے بارے میں قرآن و حدیث میں استعمال کیے گئے ہیں۔ چنانچہ واقعہ حرّہ کے موقع پر جب کہ یزید نے مسلم بن عقبہ کو بھیج کر مدینہ کو تین دن کے لئے مباح کر دیا جس سے اس ظالم و فاسق کے ہاتھ پر کتنے ہی صحابہ اور ابناءِ صحابہ قتل ہوئے، عورتوں کی بے حرمتی ہوئی اور یزید نے اپنے اس جابرانہ اور بلاشرکتِ غیرے نفوذ کو دیکھ کر خوشی کا اظہار کیا کہ اب اس کا ملک پائیدار ہو گیا اور قوت ایسی مستحکم ہو گئی کہ وہ کیسا بھی حکم دے دے کوئی چون و چرا کرنے والا نہیں ہے، تو اس کے ان جذبات و افعال کا نتیجہ ظاہر کرتے ہوئے حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

وقد اخطأ يزيد خطأ فاحشاً في قوله لمسلم بن عقبة ان يبيع المدينة
ثلاثة ايام وهذا خطأ كبير فاحش مع ما انضم الى ذلك من قتل خلق من
الصحابه وابناء هم وقد تقدم انه قتل الحسين واصحابه على يدى عبيد الله
ابن زياد وقد وقع فى هذه الثلاثة ايام من المفاسد العظيمة فى المدينة النبوية
مالا يحد ولا يوصف مما لا يعلمه الا الله عز وجل وقد اراد بارسال مسلم بن
عقبة توطيد سلطانه وملكه ودوام ايامه من غير منازع فعاقبه الله بنقيض
قصده وحال بينه وبين ما يشتهي فعممه الله قاصم الجبارة واخذه اخذ
عزيز مقتدرو كذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهى ظالمة ان اخذه اليم
شديد. (البدایہ والنہایہ ص ۲۲۲ ج ۸)

ترجمہ: اور بلاشبہ یزید نے شدید ترین غلطی کی جو مسلم بن عقبہ سے کہا کہ وہ مدینہ کو تین دن تک
مباح الدام قرار دیدے، یہ (مجرمانہ) غلطی تھی، جس کے ساتھ یہ اور اضافہ ہوا کہ ایک بڑی تعداد صحابہ اور
ابناء صحابہ کی قتل ہو گئی اور یہ پہلے آہی چکا ہے کہ اس نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کو
عبيد اللہ بن زياد کے ہاتھ سے قتل کرایا۔ نیز (مدینہ کے) ان تین دنوں میں بڑے بڑے عظیم مفسدے نمایاں
ہوئے، جن کو نہ بیان کیا جاسکتا ہے نہ ان کی کوئی کیفیت بھی بتلائی جاسکتی ہے۔ انھیں اللہ ہی جانتا ہے۔ یزید
نے تو مسلم بن عقبہ کو مدینہ بھیج کر یہ چاہا تھا کہ اس کا ملک مضبوط ہو جائے اور اس کی حکومت دیر پا ہو، جس میں
کوئی شریک و سہم نہ ہو، لیکن خدا نے اسے اس کے منصوبوں کے خلاف سزا دی اور جو چاہتا تھا وہ نہ ہونے دیا،
اسے اسی طرح پچھاڑا جس طرح اس نے جابروں کو پچھاڑا ہے اور قضا کے پنچوں سے اسے پکڑا اور ظالم
بستیوں کیلئے تیرے رب کی پکڑ ایسی ہی سخت ہوتی ہے، اُس کی گرفت بے انتہا الم انگیز اور شدید ہوتی ہے۔
بہر حال احادیثِ مذکورہ اور ان کی روشنی میں محدثین کے بیانات اور محدثانہ روایات کو سامنے
رکھ کر اس صبیانی پارٹی اور اس کے سربراہ یزید کی جو تاریخِ محدثانہ اسلوب پر بنتی ہے وہ یہ ہے کہ:
امت کی تباہی چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں ہوئی جو خلافت کی تباہی تھی۔
یہ لڑکے اپنے ذاتی کردار کے لحاظ سے سفیہ، ناجز بہ کار، سیہ کار تھے، نہ نماز کے نہ روزے کے
بلکہ شہوت پرست لوگ تھے، انھوں نے نظامِ دیانات کو درہم برہم کر کے رکھ دیا۔

ان ہی نوخیزوں کی امارت کا نام امارتِ صبیان ہے، جس سے صحابہؓ نے پناہ مانگی۔

اس امارتِ صبیان کے ظہور کا زمانہ ۶۰ھ کا دور تھا۔

اس صبیانی ٹولی کا پہلا صبی یزید تھا۔

اس صبیانی پارٹی کی امارت کی نوعیت امارتِ شیوخ کی پامالی اور نوخیز صبیان کی بالادستی تھی۔

اس امارت میں اکابر ملت کو کلیدی عہدوں سے ہٹا کر بطور خویش پروری نوخیز عزیز و اقرباء کو ان

کی جگہ بھرتی کیا جاتا تھا۔

شرحِ حدیث نے ان واقعات کی یہ حدیثی پیش گوئیاں عینِ احادیث کے اشاروں کے

مطابق پوری ہوتی دکھلا کر اپنی محدثانہ روایات سے ثابت کیا کہ یہ سب واقعات نبی کریم صلی اللہ علیہ

وسلم کے فرمودات کے عین مطابق نمایاں ہوئے۔ اور حضرت صادق و مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم نے

جن نوخیزوں کے ہاتھوں اُمت کی تباہی بلا تسمیہ اسماء ارشاد فرمائی تھی وہ بھی لڑ کے تھے جن کے اسماء

بعد میں زمانہ اور اتقواء اہل زمانہ کی تصریحات اور واقعات سے متعین ہو گئے، جن کے بارے میں

ابو ہریرہؓ نے مروان سے فرمایا تھا کہ مجھے ان صبیان کے نام اور قبیلے تک معلوم ہیں، اگر میں چاہوں تو

بتلا سکتا ہوں۔

بہر حال یہ اسماء اور یہ مسٹمی، ان کے حرکات و افعال سب کچھ شارع کی نظروں میں متعین تھے

اور مخصوص صحابہ کے علم میں تھے اور جو عین اس نظر کے مطابق رونما ہوئے لیکن ان تکوینی امور کا افشاء

اور کھلے الفاظ میں ان کا بیان حکمت ہیں، اس لئے ان کی طرف اشارہ بھی کافی ہو جاتا ہے۔ تاہم اتنا

واضح ہے کہ یہ محض رسمی طور پر تاریخی باتیں نہیں، جنہیں کسی مؤرخ نے قلم بند کر کے بطونِ اوراق میں

منضبط کر لیا ہو، بلکہ شرعی امور ہیں جو شارع علیہ السلام کی نظر میں تھے اور جنہیں شارع نے بطور پیش

گوئی کے ظاہر فرما دیا تھا، اور صحابہ انھیں جانتے تھے، اس لئے ان کا ظہور شرعی ہے محض تاریخی نہیں۔

ظاہر ہے کہ بعموم احادیث اور مخصوص روایاتِ محدثین جو شخص امارتِ اکابر کو مٹا کر جن کی

بڑائی، بزرگی اور دینی تجربات کے زیر سایہ اسلامی امارت بہت حد تک فتنوں سے محفوظ تھی، امارتِ

صبیان و اصاغر قائم کر دے، جس کے زیر اثر فاسقوں اور بے حکموں کا اقتدار قائم ہو جائے اور اس

کے تحت کتنے ہی پاکباز، بندگانِ خدا کا جان و مال تلف ہو جائے، کتنوں ہی کی آبروئیں مٹ جائیں، فرقِ مراتب اٹھ جائے، کتنوں ہی کو عظیم کرب و بلا کا سامنا کرنا پڑے اور کتنے ہی نئے نئے فتنوں کی تخم ریزی ہو جائے، جن کی زدِ قیامت تک پوری اُمت پر ہو اور امت کا شیرازہ بکھر جائے تو کیا ایسے شخص کو متقی کہا جائے گا، یا متقیوں کا دشمن؟ اور کیا ایسے ہی شخص کو شریعت کی زبان میں فاسق اور اجتماعی رنگ کا فاسق اور فاسقِ معلن نہیں کہتے؟ اور وہ یزید کے سوا کون ہے؟ اور جب کہ اس فسق کے اثبات میں حدیث سے لے کر فقہ کلام تک کا دخل ہے، تو اس فسق کی تصدیق کو جو حدیث و فقہ کی تصدیق ہے عقیدہ نہیں کہیں گے تو اور کیا کہیں گے؟

یزید وعدہٴ بشارت والی حدیث سے خارج ہے

عباسی صاحب نے بہت بلند بانگ ہو کر غزوہٴ قسطنطنیہ میں یزید کی شرکت بلکہ قیادت اور اس غزوہ کے شرکاء کے لئے نصِ حدیث کے مطابق بشارتِ مغفرت میں اسے شامل کر کے اس کی فضیلت اور مقبولیت عند اللہ پر کافی زور لگایا ہے اور اس حدیث کے تحت مہلب کے استدلال کو نقل کیا ہے، جو یزید کی فضیلت بلکہ خلافت کے اثبات کے لئے کیا گیا ہے۔

ہمیں نہ اس حدیث سے انکار ہے اور نہ اس سے کہ یزید اس کے عموم میں داخل ہے۔ اگر وہ اس غزوہ میں شامل تھا، لیکن ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جیسے اس حدیث کا عموم اسے مقبولین میں داخل کر رہا ہے ویسے ہی بخاری وغیرہ کی دوسری احادیث کا عموم اسے اس مقبولیت سے خارج بھی کر رہا ہے، جو ہم نے ابھی پیش کی ہیں، جن میں خبر دی گئی ہے کہ میری امت کی ہلاکت چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں پر ہوگی۔ امارتِ صبیان قائم ہوگی جو امت کے برگزیدہ لوگوں کے جان و مال اور آبرو کو تلف کرے گی۔ اور یہ کہ یہ ۶۰ھ کا دور ہوگا، جس میں یزید کی امارت قائم ہوئی اور اس کے افعال سے علماء نے متعین کر دیا کہ حدیث کی اس عمومی خبر کا مصداق یزید ہے۔

پس عباسی صاحب کی پیش کردہ روایت کے عموم نے اگر یزید کو وعدہٴ مغفرت میں شامل کیا تھا تو ہماری پیش کردہ روایت کے عموم نے اُسے اس وعدہ سے خارج کر کے وعید میں شامل کر دیا اور

حدیث کے عموم کی تخصیص کر دی۔ وہاں اگر مہلب نے یزید کو مشخص کر کے اسے حدیثِ بشارت کا مصداق ٹھہرایا اور اس کی فضیلت پر استدلال کیا تو یہاں احادیث و آثار وغیرہ سے ابن حجر اور علامہ بدرالدین عینی شراح بخاری نے یزید کو مشخص کر کے اس کے فسق پر استدلال کیا ہے، وہاں صرف حدیث کا عموم اور اس سے استدلال ہے، یہاں حدیثوں کے عموم کے ساتھ صحابہ کے اقوال اور تاریخی واقعات بھی ہیں، جو یزید کی تعیین اور تشخیص کے مؤیدات ہیں۔

دوسرے یہ کہ یہ حدیث عام ہے اور بلاشبہ اس کا وعدہ مغفرت بھی جہادِ قسطنطنیہ کے ہر شریک کے لئے عام ہے، جن میں یزید بھی داخل ہے، مگر انہی قدرتی شرائط کے ساتھ جو طبعاً ایسے مواقع پر قواعدِ شرعیہ کے تحت ملحوظ ہوتی ہیں، مثلاً حدیثِ نبوی میں ارشاد ہے: اُمَّتِي اُمَّةٌ مَرَحُومَةٌ میری اُمتِ مرحومہ ہے (جس کے تمام افراد کیلئے جو قیامت تک آنے والے ہیں رحمت اور مغفرت موعود ہے) مگر اسی شرط کے ساتھ کہ وہ امتِ اجابت میں شامل رہیں، اگر معاذ اللہ کوئی مرتد ہو کر امتِ دعوت میں چلا جائے تو دوسری نصوص سے اس حدیث کی تخصیص ہو جائے گی اور وہ فرد اس وعدہ سے خارج ہو جائے گا۔ اس سے اس حدیث کا یہ وعدہ قدرتی طور پر بشرطِ بقاءِ اجابت ہوگا، مطلقاً نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی جہادِ قسطنطنیہ کے سب شرکاء کیلئے وعدہ مغفرت عام ہے، مگر اسی طبعی شرط کے ساتھ کہ یہ لوگ انہی قلبی کیفیات و احوال اور باطنی نیات و جذبات پر باقی رہیں، جنکے ساتھ انھوں نے اس وقت جہاد کیا تھا، لیکن بعد میں اگر کسی کے قلبی احوال بگڑ جائیں اور تقویٰ کے وہ مقامات باقی نہ رہیں، جو بوقتِ جہاد تھے تو طبعاً وہ حکمِ مغفرت بھی اس خاص فرد کے حق میں باقی نہ رہے گا۔

مثال کے طور پر مسلم و بخاری ہی کی ایک روایت کو لے لیجئے کہ آدمی اہل جنت کا عمل کرتے کرتے جنت سے اتنا قریب ہو جاتا ہے کہ اس میں اور جنت میں بالشت بھر کا فصل رہ جاتا ہے، مگر نوشتہ تقدیر سامنے آ جاتا ہے اور وہ جہنم میں چلا جاتا ہے، اور ایسے ہی برعکس۔ ظاہر ہے کہ یہ جنت و نار کی انجام کار تبدیلی احوال کی تبدیلی ہی پر دائر ہے۔ اندریں صورت اس شخص کی نیکی کرتے رہنے کے دور میں ہر شخص اسے یہی کہے گا کہ فلاں آدمی تو جنتی ہے، لیکن غور کیا جائے تو جنتی درحقیقت اس آدمی کو نہیں کہا جاتا بلکہ اس کے احوال و اعمال کو کہا جاتا ہے، وہ جب بھی بدل کر جہنمی ہو جائیں گے

جب ہی پہلا حکم بدل جائے گا اور یہ شخص بھی جہنمی کہلانے لگے گا۔

ٹھیک اسی طرح جہادِ قسطنطنیہ والی حدیثِ بشارتِ مغفرت کے عموم میں یزید بھی شامل تھا، جس کے معنی یہ تھے کہ اس کے اس وقت کے احوال و اعمال مقبول یا مغفور تھے۔ اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ جب وہ بدلے تو طبعاً وہ بشارت بھی اس کے حق میں باقی نہ رہی۔ اب اگر بدلے ہوئے حالات میں بھی کوئی پہلے ہی حکم کی رٹ لگائے جائے تو یہ شریعت کے اصول و قوانین کا معارضہ ہے۔ پس جب یزید کا اچھا حال تھا بشارت قائم تھی جب بدل گیا تو بشارت بھی اٹھ گئی۔

اب سوال اگر رہ جاتا ہے تو یہ کہ آیا یزید کے احوال بدلے یا وہی سابقہ باقی رہے؟ تو اس کا فیصلہ تاریخ نے کر دیا ہے کہ بدل گئے۔ ابنِ خلدون اور بقول عباسی صاحب کے امام المؤرخین (ص ۳۸) ابنِ خلدون نے اس تبدیلی کا اعتراف اور اعلان الفاظِ ذیل میں کیا ہے کہ:

ولما حدث في يزيد ما حدث من الفسق اختلف الصحابة في شأنه الخ.

(مقدمہ ابنِ خلدون ص ۱۷۷)

ترجمہ: اور جب یزید میں وہ باتیں فسق کی پیدا ہو گئیں جو ہونی تھیں تو صحابہ اس کے بارے میں مختلف رائے ہو گئے۔
دوسری جگہ کہا:

واما الحسين فانه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من اهل عصره بعثت

شيعه اهل البيت بالكوفة للحسين ان ياتيهم فيقوم بامرهم. (مقدمہ ابنِ خلدون ص ۱۸۰)
ترجمہ: رہے حضرت حسین تو جب یزید کا فسق سب کے نزدیک کھل گیا جو اس کے دور کے لوگ تھے، تو اہل بیت کے شیعہ نے کوفہ سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس پیام بھیجا کہ آپ تشریف لے آئیں تو ہم سب لوگ آپ کا امر قائم کریں گے۔

ان تصریحات سے واضح ہے کہ یزید کے حالات بدلے، جو پہلے تھے وہ نہ رہے اور اقتدار ہاتھ میں آنے کے بعد ان میں تغیر پیدا ہو گیا اور اسے ملک کے امن و سکون سے زیادہ اپنے اقتدار اور پرنسپل کی فکر پڑ گئی۔ جیسے عموماً ہر دور میں ہوتا ہے اور مشاہدہ کرنا ہو تو اس دور میں دیکھ لیا جائے کہ عامۃً

ولی عہدی کو تسلیم کیا وہ بھی ہنگامی مصالح کے پیش نظر اور یزید کے سرِ مکنوں کے ظاہر نہ ہونے کے سبب بالکل حق بجانب تھے، لیکن جونہی اس کے احوال بدلے اسی وقت ان حضرات میں سابقہ احکام کی تبدیلی کے جذبات بھی اُبھر گئے اور نقضِ بیعت کا مسئلہ بھی اٹھ کھڑا ہوا، اور اس کے خلاف خروج کرنے کا مسئلہ بھی زیر بحث آ گیا۔

فمنہم من رأى الخروج عليه ونقض البيعة من اجل ذلك ومنهم من اباہ
لما فيه من اثار الفتنه وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به.

(مقدمہ ابن خلدون ص ۱۷۷)

ترجمہ: تو ان میں سے بعض نے تو یزید پر خروج کرنے اور اس کی بیعت توڑ دینے کی رائے دی، اور بعض نے اس میں فتنہ اور کثرتِ قتل دیکھ کر اور اس کی روک تھام سے عاجز محسوس کر کے اس سے انکار کیا۔

پس پہلے احوال کا نتیجہ اگر یزید کی بیعت تھا تو بعد کے بدلے ہوئے حالات کا ثمرہ نقضِ بیعت کا تصور تھا، پھر کسی نے عزیمت سے اسے عملاً کر دکھایا اور کسی نے رخصت کے پیشِ نظر عملاً نہ کیا مگر بوجہ اثارِ فتنہ کے، نہ کہ ان بدلے ہوئے حالات اور ان کے نتیجہ (فسقِ یزید) سے انکار کر کے، نیز جب تک اس کے حالات کا رُخ بظاہر صحیح رہا اس کے ساتھ موافقت و حمایت کی صورت قائم رہی، جب حالات کا رُخ بدل گیا تب ہی مخالفت کے جذبات اُبھرنے لگے۔ یہی صورت یزید کے مغفور ہونے کے مسئلہ کی بھی سمجھ لی جائے کہ جہادِ قسطنطنیہ کے وقت کے احوال و جذبات اور تھے تو بشارتِ مغفرت دے دی گئی، اور بعد کے حالات اور تھے تو وہ بشارت باقی نہ رہی، جس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ تبشیرِ مغفرت پہلے ہی سے ان احوال کے ساتھ مشروط تھی، جو قضاءِ معلق کی شان ہوتی ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ واقعات سے اقرب اس حدیث کی تشریح یہ ہے کہ جہادِ قسطنطنیہ سے یزید کی سابقہ سیئات کی مغفرت کر دی گئی تو وہ مغفور لہم میں حقیقتاً داخل ہو گیا، لیکن بعد کی سیئات کی مغفرت کا اس میں کوئی وعدہ نہیں تھا، اس لئے آئندہ کے فسق کا حکم دوسرا ہوگا، اس صورت میں مغفور لہم کو ایسا ابدی حکم سمجھنا کہ یزید کے مرتے دم تک کے تمام فسق و فجور کی مغفرت ہو گئی یا وہ ہمیشہ کے لئے سیئات سے محفوظ اور معصوم بنا دیا گیا، محض ذہنی اختراع ہے، حدیث کا مدلول نہیں۔

اب یہ عباسی صاحب کی تاریخی دیانتداری ہے کہ انھوں نے ”امام المؤمنین“ ابن خلدون کا یہ مقولہ تو نقل کر دیا کہ:

”تمام صحابہ کرام (یزید کی) ولی عہدی کے جواز پر متفق تھے۔“ (خلافتِ معاویہ ص ۳۸)

اور اسی امام المؤمنین کا یہ مقولہ بالکل نظر انداز کر گئے کہ یزید کا فسق حادث ہونے پر صحابہ اس کے بارے میں مختلف رائے ہو گئے اور نقضِ بیعت کا مسئلہ چھڑ گیا جیسا کہ اوپر ابن خلدون کی عبارت بلفظ ہم نقل کر چکے ہیں۔ پھر اسی طرح عباسی صاحب نے وہ حدیث تو نقل کر دی جو تبشیرِ مغفرت پر مشتمل تھی اور اس کے عموم میں یزید بھی آتا تھا، مگر وہ احادیث نظر انداز کر گئے جو اس تبشیری عموم کی تخصیص اور اس سے یزید کے استثناء پر مشتمل تھیں، جن کی طرف ابھی اشارہ گذرا ہے اور پھر اس صناعتی سے عباسی صاحب نے حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ عبارت تو نقل کر دی جو انھوں نے امیر معاویہ کے انتخابِ ولی عہدی پر ان سے ملامت دفع کرنے کے لئے تحریر فرمائی اور اس میں یزید کے بھی اس وقت کے اچھے حالات پر روشنی ڈالی کہ:

”حتیٰ کہ خود استنبول (قسطنطنیہ) پر بڑی افواج سے حملہ کرنے وغیرہ میں (یزید کو) آزمایا جا چکا تھا۔“

تاریخ شاہد ہے کہ معارکہ عظیمہ میں یزید نے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ الخ (خلافتِ معاویہ ص ۲۹-۳۰) لیکن حضرت مولانا ہی کی اسی یزید کے بارے میں آگے کی عبارت چھوڑ گئے، جو یزید کے دوسرے حالات اور اس کے فسق و فجور سے متعلق تھی کہ:

”اس کے فسق و فجور کا علانیہ ظہور ان (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ) کے سامنے نہ ہوا تھا اور خفیہ جو

بد اعمالیاں وہ کرتا تھا اس کی ان کو اطلاع نہ تھی۔ (مکتوباتِ شیخ الاسلام ص ۲۶۷-۲۶۸)

بہر حال جس حدیث کا عموم یزید کی منقبت کے سلسلہ میں عباسی صاحب نے کافی دیانتداری سے پیش کیا، اول تو اس عموم کی تخصیص خود حدیث ہی کے عموم نے کر دی اور یزید کو اس سے خارج کر دیا جو امارتِ صبیان اور امارتِ ستین کی حدیث ہے، اس لئے ایک مخصوص منہ البعض روایت سے خود اس بعض ہی کے بارے میں استدلال کرنا کہاں تک اصولِ فن کے مطابق ہو سکتا ہے؟ دوسرے ایسے عمومی احکام میں قواعدِ شرعیہ کی رو سے جو طبعی قیود و شرائط ملحوظ ہوتی ہیں ان کے نہ پائے جانے کی وجہ سے بھی یزید اس منقبت کا مصداق نہ رہا، جو منقبت اس کے لئے ثابت کرنے کی کوشش عباسی

صاحب نے کی، کیوں کہ بعد میں وہ بدل گیا۔ اور اس میں بشارتِ مغفرت کی وہ شرائط ہی باقی نہ رہیں جن پر یہ بشارت طبعاً معلق تھی، اس لئے اس حدیث اور اس سے اخذ کردہ مہلب کے قول میں نہ عباسی صاحب کا کوئی حصہ باقی رہا نہ مہلب کا، بلکہ حکم کی شرائط نظر انداز کر دینے کے سبب وہ حکم بے محل اور بے دلیل ہو گیا، جس سے یہ استدلال ہی صحیح نہ رہا۔ اس سلسلہ میں قسطلانی شارح بخاری کی ذیل کی عبارت ہمارے معروضات کو کافی روشنی میں لے آتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

وكان اول من غزالي مدينة قيصر يزيدي بن معاوية ومعه جماعة من سادات الصحابة كابن عمر وابن عباس وابن الزبير وابي ايوب الانصاري وتوفي بها سنة اثنين وخمسين (٥٢هـ) من الهجرة. واستدل بها المهلب على ثبوت خلافة يزيد وانه من اهل الجنة لدخوله في عموم قوله مغفور لهم. واجيب بان هذا جار على طريق الحمية لبني امية ولا يلزم من دخوله في ذلك العموم ان لا يخرج بدليل خاص اذلا خلاف ان قوله عليه السلام مغفور لهم مشروط بكونه من اهل المغفرة حتى لو ارتد واحد ممن غزاها بعد ذلك لم يدخل في ذلك العموم اتفاقا قاله ابن المنير. (قسطلانی ص ۱۲۴ ج ۵)

ترجمہ: اور جس نے سب سے پہلے مدینہ قیصر (قسطنطنیہ) پر دھاوا بولا وہ یزید ابن معاویہ تھا اور اس کے ساتھ سادات صحابہ کی ایک جماعت تھی جیسے ابن عمر، ابن عباس، ابن الزبیر اور ابوایوب انصاری، جنہوں نے وہیں ۵۲ھ میں وفات پائی۔ اس سے مہلب نے یزید کی خلافت اور اس کے اہل جنت ہونے پر استدلال کیا ہے کہ وہ حدیث کے اس جملہ ”مغفور لهم“ کے عموم میں داخل ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ محض بنی اُمیہ کی حمایت کے جذبہ میں بات کہی گئی ہے اور یزید کے اس عموم میں داخل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی اور خاص دلیل سے اس سے خارج بھی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ”مغفور لهم“ (جہادِ قسطنطنیہ کے سبب شرکاء بخش دیئے گئے) اس شرط سے مشروط ہے کہ یہ لوگ مغفرت کے اہل ہوں، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اس غزوہ کے بعد ان میں سے مرتد ہو جائے تو وہ بالاتفاق اس بشارت میں داخل نہیں رہے گا۔ یہ بات ابن منیر نے کہی ہے۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ مہلب اور دوسرے لوگ جنہوں نے یزید کی فضیلت یا خلافت پر

اس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ابنِ منیر اور قسطلانی کی نگاہوں میں مشتبہ اور مخدوش ہیں، جس کو انھوں نے بنی امیہ کی حمایتِ بیجا پر محمول کیا ہے۔ دوسرے اُسے خلافتِ یزید کے ثبوت سے تعلق بھی کیا ہے؟ کیا جسے بھی جنت کی بشارت مل جائے، تو اس کی خلافت بھی اس سے ثابت ہو جائے گی؟ اگر یہ ہے تو عشرہ مبشرہ سب کے سب کی خلافت کا ثبوت بھی حدیثِ تبشیرِ جنت سے ضرور ہو جانا چاہئے۔ درحالیکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ مغفور لہم سابقہ سیئات سے متعلق ہے نہ کہ آئندہ کی سیئات سے، چہ جائے کہ یہ مغفور لہم دنیا سے گذر کر آخرت تک ہی پہنچ جائے اور خلافت کے تحقق تک پہنچنے کے تو کوئی معنی ہی نہیں، ورنہ ہر نیک اور متقی یا مغفور لہ کو خلیفۃ المسلمین بھی ہونا چاہئے۔

اور تیسری بات یہ بھی بقول ابنِ منیر اور قسطلانی کے اس بیان سے صاف ہو گئی کہ اگر کوئی شخص وعدہ مغفرت کے عموم میں داخل ہو جائے تو کیا ضروری ہے کہ وہ کسی دلیل خاص سے اس میں سے نکل بھی نہ سکے۔ اگر کسی کو مسلم دیکھتے ہوئے جنتی کہا جائے تو کیا اس کا ارتداد ممکن نہیں؟ اور ہے تو اس کے وقوع کی خبر پر کیا وہ جنتی ہونے کی بشارت خود ہی ختم نہ ہو جائے گی؟ پس یزید اگر اسلام سے مرتد نہیں ہوا تو بتصریح مؤرخین اسلام اُن عمدہ کیفیات و احوال سے تو ضرور مرتد ہو گیا تھا جو غزوہ قسطنطنیہ کے وقت اس میں مان لی جائیں کہ تھیں۔ اس لئے ان کیفیاتِ سابقہ کا حکم بھی اس کے حق میں باقی نہ رہا، جو عمومِ بشارت سے قائم ہوا تھا، مگر یہاں بھی عباسی صاحب نے وہی تاریخی صنعت گری دکھلائی کہ قسطلانی کی جو عبارت یزید کی مدح سے متعلق تھی، نظر انداز کر دی، حالاں کہ قسطلانی ہی کی عبارت وہ بھی ہے، جس میں انھوں نے علامہ سعد الدین تفتازانی کے قول سے یزید کے قتلِ حسین پر خوش ہونے کو حق اور ثابت اور یزید کے فسق اور اہانتِ اہل بیت کے واقعہ کو متواتر المعنی ثابت کیا ہے جیسا کہ یہ سب امور تفصیل کے ساتھ گذر چکے ہیں، مگر عباسی صاحب کی تاریخی ریسرچ میں ناتمام تاریخی ٹکڑوں کے سوا ان کے تکمیل کنندہ تاریخی حصوں کا گذر ہی دشوار تر ہے، کہ صحیح تاریخ اور اس کا صحیح مقام معلوم ہو سکے، کیوں کہ تاریخ سے زیادہ اپنے نظریات ان کے سامنے رہتے ہیں، جن کا ماخذ مسلم مؤرخین کے ساتھ غیر مسلم مؤرخین بھی ہیں اور شاید ان کی نگاہ میں وہی بے لاگ اور زیادہ منصف قسم کے مؤرخ ہیں۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ صاحبِ عمدۃ القاری شارحِ بخاری نے مہلب کی اس مدح سرائی اور حمایتِ یزید پر نکتہ چینی کرتے ہوئے اسے تسلیم ہی نہیں کیا کہ قسطنطنیہ کے جس غزوہ میں اکابرِ صحابہ شریک ہوئے تھے وہ یزید کی قیادت میں ہوا تھا، جب کہ یزید اس کا اہل ہی نہ تھا کہ یہ اکابر صحابہ اس کی خدمت اور قیادت میں دے دیئے جائیں۔ عمدۃ القاری کی پوری عبارت کا متن یہ ہے:

وذكر ان يزيد بن معاوية غزا بلاد الروم حتى بلغ قسطنطينية ومعه جماعة من سادات الصحابة منهم ابن عمرو ابن عباس وابن الزبير وابو ايوب الانصاري كانت وفات ابي ايوب الانصاري هنالك قريبا من سود القسطنطينية وقبره هناك تستقى به الروم اذا قحطوا.

وقال صاحب المראה والاصح ان يزيد ابن معاوية غزا القسطنطينية في سنة اثنين وخمسين (٥٢ھ) وقيل سير معاوية جيشا مع سفيان بن عوف الى القسطنطينية فاوغلوا في بلاد الروم وكان في ذلك الجيش ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابو ايوب الانصاري وتوفي ابو ايوب في مدة الحصار. قلت الاظهر ان هؤلاء السادات الصحابة كانوا مع سفيان هذا ولم يكونوا مع يزيد بن معاوية لانه لم يكن اهلا بأن يكون هؤلاء السادات في خدمته.

وقال المہلب في هذا الحديث منقبة لمعاوية لانه اول من غزا البحر ومنقبة لولده يزيد لانه اول من غزا مدينة قيصر انتهی. قلت ای منقبة كانت ليزيد وحاله مشهور فان قلت قال صلى الله عليه وسلم في حق هذا الجيش مغفور لهم. قلت لا يلزم من دخوله في ذلك العموم ان لا يخرج بدليل خاص اذ لا يختلف اهل العلم ان قوله صلى الله عليه وسلم مغفور لهم شروطه ان يكونوا من اهل المغفرة حتى لو ارتد واحد ممن غزاها بعد ذلك لم يدخل في ذلك العموم تدل على ان المراد مغفور لمن وجد شرط المغفرة

فيه منهم. (عمدۃ القاری ص ۳۶۹ ج ۶)

ترجمہ: اور ذکر کیا گیا ہے کہ یزید بن معاویہ نے بلادِ روم میں جہاد کیا یہاں تک کہ وہ قسطنطنیہ تک پہنچا اور اس کے ساتھ ساداتِ صحابہ کی ایک جماعت تھی، جس میں سے ابن عمر، ابن عباس، ابن الزبیر اور ابویوب انصاری بھی تھے، جن کی وفات قسطنطنیہ کی دیوار کے قریب ہوئی اور وہیں ان کی قبر بنائی گئی، جس سے قحط کے وقت لوگ توسل کر کے دعائیں مانگتے ہیں۔

اور صاحبِ مرآۃ کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ یزید بن معاویہ نے قسطنطنیہ کا غزوہ ۵۲ھ میں کیا اور کہا گیا کہ حضرت معاویہؓ نے قسطنطنیہ پر چڑھائی کے لئے ایک لشکر بھیجا جس کے امیر سفیان بن عوف تھے، جنہوں نے شدت تمام روم کے علاقوں پر حملہ کیا، اس لشکر میں ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ابن الزبیرؓ اور ابویوب انصاریؓ تھے اور ابویوب اسی محاصرہ کے درمیان قسطنطنیہ میں وہیں وفات پا گئے۔

میں کہتا ہوں (صاحبِ المرآۃ) کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ یہ اکابر صحابہ اس سفیان بن عوف کے ساتھ تھے یزید کے ساتھ نہ تھے، کیوں کہ یزید اس کا اہل نہ تھا کہ یہ بڑے بڑے اکابر اس کی خدمت میں (ماتحت کی حیثیت سے) رہیں۔

مہلب نے کہا کہ اس حدیث شریف میں حضرت معاویہؓ کی منقبت ثابت ہوتی ہے، کیوں کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے دریائی جنگ لڑی۔ اور ان کے بیٹے یزید کی منقبت بھی نکلتی ہے کیوں کہ اسی نے سب سے پہلے قیصر کے اس شہر (قسطنطنیہ) پر دھاوا کیا۔ میں کہتا ہوں (صاحبِ مرآۃ) یزید کی وہ کونسی منقبت تھی (جو قابلِ ذکر ہوتی، جب کہ اس کا حال فسق و فجور) مشہور ہے، اگر تم یہ کہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لشکر کے حق میں مغفور لہم فرمایا ہے تو میں یہ کہوں گا کہ اس عموم میں یزید کے داخل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی دوسری دلیل سے اس سے خارج بھی نہ ہو سکے۔ کیوں کہ اس میں تو علماء کا کوئی اختلاف ہی نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مغفور لہم میں وہی داخل ہیں جو مغفرت کے اہل ہیں حتیٰ کہ اگر ان غزوہ کنندوں میں سے بعد میں کوئی شخص مرتد ہو جاتا تو یقیناً اس بشارت کے عموم میں داخل نہ رہتا۔ تو اس سے صاف واضح ہے کہ مراد حضورِ پاک کی یہ ہے کہ مجاہدینِ رزم کی مغفرت کی گئی اس شرط کے ساتھ کہ ان میں مغفرت کی شرط پائی جائے۔

اس عبارت میں علامہ عینی نے اوّل تو مہلب کی مداح سرائی کی حقیقت کھول دی اور فرمایا کہ یزید کی وہ منقبت ہی کیا تھی اور اس کے فضائل ہی وہ کونسے تھے، جن پر مدح سرائی کی جاتی جب کہ اس کے فسق و فجور کا حال سب کو معلوم اور مشہور ہے، اور دوسرے یہ کہ ساداتِ صحابہ جو اس غزوہ میں شریک ہوئے وہ سفیان بن عوف کی قیادت میں ہوا ہے نہ کہ یزید کی سرکردگی میں، اور تیسرے یہ کہ

حدیثِ نبوی میں جو وعدہ مغفرت وارد ہے، اس کے عموم میں وہی داخل مانے جائیں گے، جو اس بشارت کی اہلیت لئے ہوئے تھے۔ یزید نہ اس کا اہل ثابت ہوا نہ عموم میں داخل رہا۔

ٹھیک اسی طرح مہلب کا قول یزید کے بارے میں نقل کر کے اس کا یہی جواب حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بھی دیا ہے، بلکہ عبارت بھی تقریباً یہی ہے، جو عمدۃ القاری کی ہے۔ ملاحظہ ہو (فتح الباری ص ۶۵ ج ۶) جس سے واضح ہے کہ علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور انھوں نے جن اکابر علماء کے اقوال نقل کیے ہیں وہ سب کے سب نہ مہلب کی اس مدح سرائی کو تسلیم کرتے ہیں نہ بشارتِ مغفرت کو یزید کے حق میں مانتے ہیں اور نہ ہی سب کے سب اس یزید والے جہاد میں ساداتِ صحابہ کی شرکت مانتے ہیں، جن پر یزید کی قیادت قائم ہوئی ہو اور اس سے عباسی صاحبِ یزید کی امارت و خلافت کے حق ہونے پر استدلال کریں۔

ان حالات و مقالات کے ہوتے ہوئے عباسی صاحب کی اس تاریخی ریسرچ میں مطلب کے موافق تاریخی ٹکڑوں کا لے لیا جانا اور ان سے متعلق انہی کتابوں اور مصنفوں کی فیصلہ کن عبارات کو نظر انداز کر دینا کہاں تک تاریخی ریسرچ کے لقب کا مستحق ہو سکتا ہے؟ اور تاریخ کے ان تمام بلکہ ایک حد تک مابعد سے ترمیم شدہ ٹکڑوں سے کس طرح یزید کے مناقب تقویٰ و طہارت اور اس کا اپنے کردار میں عمر ثانی ثابت ہو سکے گا؟

بہر حال علامہ عینیؒ کے کلام سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس زیر بحث غزوہ قسطنطنیہ میں یزید کی امارت و قیادت کا دعویٰ یقینی طور پر ثابت شدہ نہیں، بلکہ عینی کے نزدیک اقوال میں اصح قول یہی ہے کہ یزید کی شرکت تو اس غزوہ میں ہوئی، مگر قیادت نہیں ہوئی کہ یہ اکابر صحابہ اس کی ماتحتی میں دے دیئے گئے ہوں۔

پھر یہ شرکت کس نوعیت کی تھی؟ سو اس پر ابن اثیر نے روشنی ڈال دی ہے کہ یزید اس جہاد میں خود اپنے داعیہ سے شریک نہیں ہوا بلکہ اپنے والد بزرگوار کے حکم سے، اور انھوں نے یہ حکم بھی اسے اگر دیا تو تعزیراً دیا تا کہ اس کی عیش پرستی پر کوئی زور پڑے اور اس سے اس تعیش پسندی اور غفلت پروری کی سزامل جائے۔ چنانچہ ابن اثیر لکھتے ہیں:

وفی هذه السنة وقيل سنة خمسين سیر معاوية جيشا كشیفاً الى بلاد الروم للغزاة وجعل عليهم سفیان ابن عوف وامر ابنه یزید بالغزاة معهم فتناقل واعتلّ فامسك عنه ابوه فاصاب الناس فی غزاتهم جوع ومرض شديد فانشاء یزید يقول:

شعر

ما ان ابالی بما لاقت جموعهم ☆ بالفرقد ونة من حمی ومن حوم
اذا اتکأت علی الانماء مرتفعاً ☆ بدیر مرّان عندی ام کلثوم
ام کلثوم امرأة وهی ابنة عبد الله بن عامر فبلغ معاوية شعره فاقسم علیه
لیلحقنّ بسفیان فی ارض الروم لیصیبه ما اصاب الناس - (ابن اثیر ص ۱۶۷ ج ۲)
ترجمہ: اور اسی سن میں اور کہا گیا کہ ۵۰ھ میں حضرت معاویہ نے ایک لشکرِ جرار روم کے علاقوں
میں بھیجا اور اس پر امیر لشکر سفیان بن عوف کو بنایا اور اپنے بیٹے یزید کو حکم دیا کہ وہ ان کے ساتھ غزوہ میں
شامل ہو، تو یزید بیٹھ رہا اور حیلے بہانے شروع کیے تو امیر معاویہ اس کے بھیجنے سے رک گئے۔ اس لشکر میں
لوگوں پر بھوک اور بیماری کی وبا پھوٹ پڑی تو یزید نے (خوش ہو کر) کہا کہ:
مجھے پرواہ نہیں کہ ان لشکر والوں پر یہ بخار و تنگی کی بلائیں فرقد و نہ (نام مقام) میں آپڑیں۔ جب کہ
میں دیر مرّان میں اونچی مسند پر تکیہ لگائے ام کلثوم کو اپنے پاس لئے بیٹھا ہوں۔
ام کلثوم بنت عبد اللہ ابن عامر یزید کی بیوی تھی۔ یزید کے یہ اشعار حضرت معاویہ تک پہنچتے تو قسم کھائی
کہ اب میں یزید کو (اس جہاد میں) سفیان بن عوف کے پاس روم کی سرزمین میں ضرور بھیجوں گا، تا کہ اُسے
بھی ان مصائب کا حصہ ملے، جو وہاں کے لشکر والوں کو مل رہا ہے۔

اس سے ایک طرف یہ کھلا کہ یزید کو جہاد کا کتنا شغف تھا؟ جسے عیش پرستی میں یہ انہماک ہو کہ
باوجود امیر المؤمنین کے امر کے طرح طرح کے حیلے بہانے کر کے جہاد سے جان بچائی۔

پھر اسی کے ساتھ خود غرضی اور خود مطلبی کا یہ عالم کہ وہاں تو مجاہدین پر بھوک، پیاس اور بیماری
کے پہاڑ ٹوٹ رہے ہیں اور یہاں یزید دادِ عیش دیتے ہوئے ترنم کر رہا ہے کہ مجھے پرواہ نہیں ہے کہ
کون بھوک پیاس میں مر رہا ہے اور کون دکھ درد کا شکار ہے، مجھے تو دیرِ مران کے مکلف فرش فروش

تکیہ اور ان کے ساتھ ام کلثوم کی ہمبستری چاہئے۔ کہاں کا جہاد اور کہاں کے مجاہد۔

ظاہر ہے کہ جس کے یہ عیش پرستانہ مشاغل ہوں اور مجاہدین ملت سے بے پرواہی کے یہ جذبات ہوں اس میں قلبی داعیہ سے جہاد کی آرزو اور جان سپاری کی تمنائیں کہاں سے آسکتی ہیں۔ اسی لئے وہ اس غزوہ میں بطور سزا کے بھیجا گیا اور ”قہر درویش بر جان درویش“ کے انداز سے اس سفر میں اس نے قدم اٹھائے۔ یعنی اس کے قدم اٹھوائے گئے، خود نہیں اٹھے، اور وہ سزائے اٹھوائے گئے، جن کو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو قسم دے کر اٹھوائے اور اسے اٹھانے پڑے۔

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بشارتِ مغفرت کے عموم سے انجام کار باہر ہو جانے کے مقدمات ابتداء ہی سے نمایاں ہونے شروع ہو گئے تھے، جس سے مغفور لہم کے عموم میں اس کے داخل ہونے کی حقیقت بھی کافی کھل جاتی ہے۔

بہر حال عمومِ بشارت میں داخلہ کے بارے میں علامہ ابن حجر اور علامہ عینی نے کہا کہ اس کی شرائط نہیں پائی گئیں، اس لئے یزید اس سے خارج ہے۔ جہادِ قسطنطنیہ کی قیادت جیش کے بارے میں عینی نے کہا کہ واضح یہ ہے کہ وہ سفیان بن عوف کی تھی یزید کی نہ تھی۔ اور یزید کی یہ شرکت بھی تو سزا کی نوعیت کی تھی جہاد کے شغفِ قلب سے کیے جانے کی نہ تھی، جسکے اوپر سے عینی نے پردہ اٹھا دیا، تو سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جہادِ قسطنطنیہ والی حدیث سے یزید کی آخر کوئی فضیلت و منقبت ثابت ہوئی وای منقبۃ لیزید و حالہ مشہور چہ جائے کہ مہلب کی دعویٰ کردہ خلافتِ یزید اس سے ثابت ہو۔

یہ وہی بات ہے، جو ہم شروع سے عرض کرتے چلے آ رہے ہیں کہ عباسی صاحب نے کچھ ذہنی نظریات اور منصوبے پہلے سے قائم کر لئے اور اس کے بعد تاریخ سے ان کے مؤیدات تلاش کرنے شروع کیے تو جو ٹکڑا بھی آدھا تہائی موافقِ طلب ملا اسے لے لیا اور استشہاد میں پیش کر دیا اور مؤید نہ ہوا خواہ وہ اسی اختیار کردہ ٹکڑے کا جزو کیوں نہ ہوا، اسے ترک کر دیا۔ اس سے کتاب میں تاریخی حوالوں کی بھرمار تو کافی ہو گئی، جو ناواقفوں پر رعب ڈالنے کے لئے کافی تھی، مگر تاریخی دیانت بغیر چھری کے ذبح ہو گئی اس کے کتنے ہی نمونے ہم اس مقالے میں پیش کر چکے ہیں اور وہاں عباسی صاحب کے اس طرزِ عمل پر تنبیہ بھی کرتے رہے ہیں، لیکن ان میں واضح ترین نمونہ اس حدیث

بشارت کی تفسیر و توضیح کا ہے، جس میں عباسی صاحب ایک ہی روایت کے ایک ٹکڑے کو اختیار کر رہے ہیں، جب کہ وہ موافقِ مطلب ہے اور اسی روایت کے دوسرے جزو کو ترک کر رہے ہیں کہ وہ مدعا کے موافق نہیں، تو کیا یہی وہ تاریخی صنعت ہے جس پر ایمان لانے کیلئے دنیا کو مجبور کیا جا رہا ہے؟

حضرت حسینؑ پر کسی الزام کی گنجائش نہیں

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس اقدام پر جو بمقابلہ یزید مدینہ سے کربلا کے میدان تک پھیلایا ہوا ہے، تاریخ، فقہ، حدیث، کلام اور عقل کے راستہ سے کسی الزام و اتہام کی گنجائش نہیں نکلتی۔

۱۔ کیوں کہ اول تو یزید کی بیعت ہی اجماعی نہ تھی، متعدد گروہوں، خطوں اور منطقوں نے ابتداء ہی سے اسے قبول نہ کیا تھا۔ جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں، اس لئے ان پر یزید کی اطاعت ہی واجب نہ تھی کہ خروج و بغاوت کا سوال پیدا ہو۔ خروج و بغاوت کی مذمت اور ممانعت التزامِ بیعت کے بعد ہے اور جب کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے دوسرے بہت سے ہم خیال لوگوں نے یزید کی بیعت ہی قبول نہ کی تھی تو ان پر اس کی اطاعت ہی واجب نہ تھی کہ وہ خروج و بغاوت کا محل قرار پائیں اور اس کی رُو سے ان پر معاذ اللہ کسی عصیان کا اتہام لگایا جائے۔

۲۔ اور پھر بھی اگر اس اقدام کو خروج و بغاوت ہی فرض کر لیا جائے تو جب کہ وہ امیر کے متعدی فسق و فجور، اس کی اہانتِ شیوخ و کبراء، اور امارتِ صبیان و سفہاء اور ان کی اطاعت کے سبب اضاعتِ دین ہونے کی بناء پر تھی، جن کے ہوتے ہوئے سماع و طاعتِ امیر باقی نہیں رہتی، تب بھی ان پر خروج و بغاوت کا الزام نہیں آسکتا کہ یہ اصلاحی قدم تھا، جو ضروری تھا نہ کہ باغیانہ اقدام۔

۳۔ لیکن اگر خواہی نہ خواہی اسے خروج و بغاوت ہی کا لقب دیا جائے تو حسبِ تصریح حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی قدس سرہ قرنِ اول کے باغی گروہ کا حکم مجتہدِ خطی کا ہے، جس پر اسے ایک اجر ملے گا (ازالۃ الخفاء) جو معصیت اور مخالفتِ شریعت پر کبھی نہیں مل سکتا۔ اس لئے اس صورت میں بھی حضرت امام کے اس اقدام کو غیر شرعی اقدام نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے ماجور عند اللہ اور شہیدِ مقبول ہونے میں کسی تامل کی گنجائش ہو۔

۴۔ رہیں وہ احادیث جن میں باوجود امیر کے شدید فسق و فجور کے بھی اس پر خروج و بغاوت کی شدید ممانعت آئی ہے اور ان ہی کی رو سے عباسی صاحب نے حضرت امام پر الزامِ خروج و بغاوت لگا کر ان کے اس اقدام کو شرعاً ناجائز باور کرانا چاہا ہے، سو ان احادیث کا جواب وہ احادیث ہیں جن کی رو سے امیر کے غیر شرعی یا مخالفِ شریعت اقدامات سے اس کی سمع و طاعت اٹھ جاتی ہے اور معصیتِ خالق میں طاعتِ مخلوق باقی نہیں رہتی، جس کا حاصل یہ نکلے گا کہ جہاں تک امیر کے ذاتی فسق و فجور کا تعلق ہے وہ کتنا بھی شدید ہو، خروج کی شدید ممانعت ہے اور جہاں تک اس کے متعدی فسق و فجور کا تعلق ہے، جس سے نظامِ دیانت مختل ہونے لگے تو امیر کی مخالفت نہ صرف جائز بلکہ استطاعت کی حد تک ضروری ہے۔ اس لئے ممانعتِ خلاف کی حدیثیں امیر کے ذاتی فسق و فجور پر محمول ہوں گی اور اجازتِ خلاف کی حدیثیں امیر کے متعدی اور جماعتی فسق و فجور پر، جس سے روایات میں کوئی تعارض نہیں رہتا اور نہ ہی حضرت امام ہمام کا یہ اقدام ان میں سے کسی ایک روایت کے خلاف ٹھہرتا ہے، کہ ان کے اس فعل پر ناجائز یا نامناسب ہونے کی تہمت لگائی جائے، جو ڈوزی کے منہ میں گھس کر عباسی صاحب نے ان پر لگائی ہے۔

اب خلاصہ بحث یہ نکل آیا کہ یزید کی شنیع حرکات اور اس کے فاسقانہ افعالِ نصوصِ فقہیہ اور نصوصِ تاریخیہ سے واضح ہیں۔ جن کی رو سے فسقِ یزید کا مسئلہ محض تاریخی نظریہ نہیں رہتا جسے مؤرخین نے محض تاریخی ریسرچ کے طور پر قلم بند کر لیا ہو، بلکہ حدیث و فقہ کی رو سے ایک عقیدہ ثابت ہوتا ہے، جس کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود اور ان کی تفصیلات علماء اور اتقیا کے کلاموں میں محفوظ ہیں۔ اسی لئے اسے نقل کرنے پر حکم لگانے اور اسے ثابت کرنے کیلئے محض مؤرخ نہیں بلکہ محدثین فقہاء اور متکلمین آگے آئے اور انھوں نے اس مسئلہ پر کتاب و سنت کے اشارات اور فقہ و کلام کی تصریحات سے احکام مرتب کیے جس سے اس کے عقیدہ ہونے کی شان نمایاں ہوئی۔

ظاہر ہے کہ عقیدہ کے خلاف تاریخی نظریہ کسی کا بھی ہو، اپنے بطلان پر خود ہی گواہ ہوگا، اس لئے عقیدہ کے مقابلہ پر بہر صورت تاریخ کو ترک کر دیا جائے گا یا اس کی کوئی توجیہ کر کے عقیدہ کی طرف اسے رجوع کر دیا جائے، بشرطیکہ یہ تاریخی روایت کسی ثقہ کی طرف منسوب ہو۔ اس لئے یہ

عقیدہ بہر صورت محفوظ ہے اور عقیدہ ہی کے طور پر اسے محفوظ رکھا جائے گا کہ سیدنا حسین رضی اللہ عنہ صحابی جلیل اور اہل بیت رسول صحابی ہونے کی وجہ سے تقی القلب، نقی الباطن، زکی النسب، علی النسب، وفی العلم، صفی الاخلاق اور قوی العمل تھے۔ اس لئے عقائد اہل سنت والجماعت کے مطابق ان کا ادب واحترام، ان سے محبت وعقیدت رکھنا، ان کے بارے میں بدگوئی، بدظنی، بدکلامی اور بداعتمادی سے بچنا فریضہ شرعی ہے۔ اور ان کے حق میں بدگوئی اور بداعتمادی رکھنے والا فاسق وفاجر ہے۔

پس جیسے کسی صحابی جلیل کا بوجہ شرف صحابیت تقی وتقی ہونا عقیدہ واجب التسلیم ہے ایسے ہی صحابی کے حق میں کسی کا بدگوئی یا بدعقیدتی کی وجہ سے فاسق ہونا بھی عقیدہ ہی واجب التسلیم ہے کہ دونوں کی ان کیفیات واحوال کی بنیادیں کتاب وسنت اور فقہ وکلام میں موجود اور محفوظ ہیں، جن کی رو سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ قلوب مسلمین میں محبوب ومقتدر ہوئے اور یزید اپنے فسق وفجور کی بدولت قلوب میں مبغوض اور مستوجب مذمت وملامت بن گیا۔

اس ساری بحث کا خلاصہ جس میں ایک طرف تو کتاب وسنت، ائمہ ہدایت اور علماء راسخین ہیں، اور اس کے مقابل دوسری طرف عباسی صاحب ہیں، یہ نکلتا ہے کہ اللہ ورسول اور ان کے ورثاء تو امام حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں بوجہ صحابی اور بوجہ اہل بیت ہونے کے یہ ارشاد فرمائیں کہ:

- ۱۔ وہ راضی ومرضی عند اللہ اور محفوظ من اللہ تھے، جس کے معنی ولی کامل ہونے کے ہیں، جن کی ولایت میں ان کے یا ان کے کسی بعد والے کے تصنع اور بناوٹ یا پروپیگنڈہ کا کوئی دخل نہ ہو۔
- ۲۔ ان کا محبوب ترین مقام ایمان کامل اور آزمودہ خداوندی تقویٰ تھا، جس کے معنی فراست ایمانی اور معرفت حق شناسی کے ہیں، جس کے ساتھ دنیا سازی اور ناعاقبت اندیشی جمع نہیں ہو سکتی۔
- ۳۔ ان کا قلبی رخ کفر وفسوق اور عصیان سے نفرت کی طرف تھا، جس کے معنی رشد اور راشدین سے بدعہدی، عہد شکنی اور غداری سے تنفر کے ہیں۔

۴۔ وہ ہمہ وقت اشدّاء علی الکفار اور رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ میں سے تھے، جس کے معنی مسلم آزادی سے کلی بچاؤ اور کسی کی حق تلفی سے کامل گریز کے ہیں۔

۵- وہ ہمہ ساعۃ رُکْعاً سُبْحًا اور رجوع و انابت الی اللہ کے مقام پر فائز تھے، جس کے معنی کبر و خودی و خود ستائی اور شیخی بازی سے کامل گریز کے ہیں۔

۶- وہ پوری امت کے لئے نجومِ ہدایت میں سے تھے، جن کی اقتداء مطلوب شرعی اور اقتداء سے اہتداء وعدہ شرعی ہے، جس کے ساتھ دنیا کی اندھی سیاست، تعصب اور اغراضِ نفسانی اور ان پر ضد اور ہٹ جمع نہیں ہو سکتی۔

۷- اُن کا ایک مُد صدقہ بعد والوں کے پہاڑ جیسے صدقات سے کہیں زیادہ اُونچا تھا، جس سے ان کی افضلیت غیر صحابہ پر علی الاطلاق ثابت ہے۔

۸- وہ بوجہ والی اہل بیت ہونے کے ان میں سے تھے، جن کے بارے میں اللہ نے جس قلب اور تلوٹِ باطن سے ان کی تطہیر کا ارادہ کیا ہوا تھا اور رسول نے اسی کی انھیں دعادی ہوئی تھی، اور اللہ کا ارادہ مراد سے مختلف نہیں ہو سکتا اور نبی کی دعاء بے اجابت نہیں رہ سکتی، جس سے وہ جس ظاہر و باطن سے پاک ہو چکے تھے۔

لیکن عباسی صاحب نے اپنی ”تاریخی ریسرچ“ اور ”بے لاگ تحقیق“ کے صفحات میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

۱- امام حسین بناؤٹی ولی اللہ تھے، جنھیں بعد والوں نے ولی اللہ کے روپ میں پیش کر دیا تھا۔
۲- وہ دانست کی کمزوری بے معرفتی اور حق ناشناسی کا شکار تھے (جو اپنے زمانہ کے امام حق کو بھی نہ پہچان سکے)۔

۳- وہ عہد شکنی، مطلب پرستی کے جوش اور بغاوت جیسی اجتماعی غداری کے جرم کے مرتکب تھے۔
۴- وہ ایک مانے ہوئے خلیفہ برحق اور بے داغ کردار کے امام کی حق تلفی تک سے نہ بچ سکے کہ اس کا ربقہ بیعت گلے میں ڈال لیتے۔

۵- وہ خود ستائی، شیخی بازی اور فخوریت جیسے جراثیم کو دل میں پالے ہوئے تھے۔
۶- وہ وقت کی کوری سیاست اور مطلب برآری کی غیر معقول حبِ جاہ میں گرفتار تھے۔
۷- ان کا صحابی ہونا ہی مشتبہ تھا کہ غیر صحابہ مثلاً یزید پر ان کی فوقیت و فضیلت کا تصور باندھا

جائے، خصوصاً ان کمزوریوں کے ساتھ۔

۸- وہ طلبِ حکومت و ریاست میں مقتضیاتِ زمانہ اور احکامِ شرع کی خلاف ورزی اور ناجائز و جائز کی بھی پرواہ نہیں کرتے تھے۔

۹- وہ ایک معمولی قسمت آزماء، ناکام مدعی اور بچپن ہی سے صلح جوئی کے برخلاف جتھے بندی کے خصائل لئے ہوئے تھے۔

اب اندازہ کیجئے کہ کتاب و سنت اور سلف کے فرمودہ کا حاصل وہ ہے، جو اوپر ذکر کیا گیا اور وہی مسلمان کا عقیدہ ہے۔ اور عباسی صاحب کے فرمودہ کا حاصل یہ ہے، جو سطورِ بالا میں آپ کے سامنے آیا اور یہ ان کے تاریخی نظریات ہیں۔ ان عقائد اور ان نظریات کو سامنے رکھ کر کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ ایک تاریخی ریسرچ ہے؟ اس کا عقیدہ و مذہب سے کوئی تعلق نہیں اور اس میں عقیدہ و مذہب کی بحث کو لے بیٹھنا خلطِ بحث ہے۔ اگر ان دونوں باتوں میں تضاد کی نسبت ہے، اور بلاشبہ ہے کہ عباسی صاحب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو معمولی آدمی بتلا رہے ہیں اور کتاب و سنت غیر معمولی، وہ انھیں بناؤٹی ولی اللہ کہہ رہے ہیں اور کتاب و سنت انھیں حقیقی ولی اللہ ہی نہیں بلکہ بعد کی امت کے سارے اولیاء سے فائق بتلا رہے ہیں۔ عباسی انھیں مطلب پرست کہہ رہے ہیں اور کتاب و سنت خالص خدا پرست۔ وہ انھیں محبِ جاہ و مال بتلا رہے ہیں اور کتاب و سنت انھیں ان رذائل سے پاک کہہ رہے ہیں۔ غرض دو کناروں کی دو باتیں ہیں، جو آپس میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ ظاہر ہے کہ اگر عباسی صاحب کے نظریات کو صحیح مان لیا جائے تو کتاب و سنت سے ان ماخوذ عقائد کی صحت کبھی برقرار نہیں رہ سکتی۔

پس ایک تاریخی ریسرچ سے عقائد کا نقشہ بدل جائے اور قرآن و حدیث کی خبروں کا نظام مختلف ہو جائے، مگر کہا یہی جائے کہ یہ تو ایک تاریخی ریسرچ ہے اس کا عقیدہ و مذہب سے کیا تعلق، کسی قدر صریح ظلم، غلط بیانی اور دنیا کو مبتلائے فریب رکھ کر اپنا کام نکالنا ہے۔

اندریں صورت جب کہ عقیدہ و نظریہ میں تقابل اور تضاد کی صورت پیدا ہو جائے تو اس اصول کے مطابق جو ہم ابتدائے مقالہ میں عرض کر چکے ہیں، عقیدہ کو اصل اور محفوظ رکھ کر مقابل کی تاریخی

ریسرچ ہی کو رد کر دیا جائے۔ درحالیکہ ہم دکھلا چکے ہیں کہ وہ تاریخی ریسرچ نہیں ہے بلکہ نظریاتی ریسرچ ہے، جس میں تاریخ کے ٹکڑوں سے نظریات کی تائید میں ناجائز فائدہ اٹھانے کی سعی کی گئی ہے اور تاریخ کی ضعیف سے ضعیف بلکہ رد شدہ روایت بھی موافقِ مطلب نظر آئی تو لے لی گئی ہے اور قوی سے قوی روایت بھی موافقِ مطلب نہ ہوئی تو چھوڑ دی گئی ہے، اور پھر وہ لی ہوئی روایتیں بھی کتر بیونت اور تحریف کے ساتھ استعمال کی گئی ہیں، جس کے چند نمونے پیش کیے جا چکے ہیں۔

یہی صورت عباسی صاحب نے یزید کے بارے میں بھی اختیار کی ہے۔ عباسی صاحب کہتے ہیں کہ امیر یزید عمر فاروق جیسا عادل امیر تھا، اور صحابہ و سلف کہتے ہیں کہ متفق علیہ فاسق تھا۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں کہ اس کی امارت خلافتِ راشدہ کا نمونہ تھی، احادیث سے اشارہ ملتا ہے کہ اس کی امارت امارتِ صبیان تھی، جس میں ارشد لوگوں کو معطل کر کے رکھ دیا گیا تھا۔ عباسی صاحب کہتے ہیں کہ امیر یزید کی حکومت کا آئینہٴ عمل خدمتِ خلق گویا احیائے خلافت تھا، اور احادیث سے اشارہ ملتا ہے کہ ان چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں خلافت کی تباہی مقدّر تھی۔ عباسی صاحب کہتے ہیں کہ یزید کے ہاتھ پر صحابہ کی اکثریت کی بیعت اس کے کردار کی خوبی کی وجہ سے تھی، محدثین و مؤرخین کہتے ہیں کہ اُسے فاسق سمجھ کر فتنہ سے بچنے کے لئے تھی۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں کہ یزید خلیفہ برحق تھا، اس لئے اس کے مقابلہ پر امام حسین باغی تھے، سلفِ صالحین کہتے ہیں کہ یزید خود باغی حق تھا، اس لئے امام کا خروج برحق تھا۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں کہ یزید حسن المعاشرة اور پاکیزہ خصال تھا، محقق مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ شہوت پرست اور تارکِ صلوٰۃ تھا، وغیرہ وغیرہ۔

غرض یزید کے بارے میں بھی احادیث کے عمومی اشارات، سلف کی تصریحات اور مؤرخین کی تفصیلات ایک طرف ہیں اور عباسی صاحب کے نظریات ایک طرف۔ اور ظاہر ہے کہ جس مسئلہ میں بھی کتاب و سنت کا دخل ہو جاتا ہے خواہ وہ عبارت ہو یا دلالت یا اشارۃً تو اس میں عقیدہ کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ پس حضرت حسین اور یزید سے متعلق یہ عقائد کسی بھی درجہ اور حیثیت کے ہوں، نظریات سے بہر حال بالاتر ہیں۔ اور عباسی صاحب کے نظریات ان کے مقابل رُخ پر جا رہے ہیں۔ اور یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ تاریخ اگر عقیدہ کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ ہوگی تو قبول کی جائے گی

کہ وہ تاریخ درحقیقت اس عقیدہ کی تاریخ اور اس کا تکوینی شانِ نزول ہوگی ورنہ ردِ کردی جائے گی۔
اس لئے اس اصول پر فیصلہ کر لیا جائے کہ ان عقائد کو چھوڑا جائے یا عباسی صاحب کی تاریخی
ریسرچ، اور دوسرے لفظوں میں ان کے اپنے نظریات اور قیاس آرائیوں کو خیر باد کہا جائے؟ جنہیں
تاریخی ریسرچ کے نام پر پیش کیا گیا ہے۔

پھر جب کہ عباسی صاحب نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی کی شان میں
(جو ساداتِ مسلمین، علمائے صحابہ اور اہل بیتِ نبوت میں سے ہیں) جسارت و بے باکی اور گستاخی
سے کام لیا ہے، جسکے چند نمونے اوپر عرض کیے گئے، تو انھیں صحابہ کے دعا گو یوں میں شامل کیا جائے
جن کو قرآن سے مستغفرین کا خطابِ عزت و مرحمت فرمایا ہے یا دعا گو یوں کی فہرست میں لیا جائے جنہیں
ان کی خست و دناءت کی وجہ سے قرآن نے صحابہ کے ساتھ اس موقع پر قابل ذکر نہیں سمجھا۔

عباسی صاحب کا موقف اور خلاصہ بحث

بہر حال عباسی صاحب کی اس کتاب اور ان کے نظریات سے چوں کہ صحابہ اور بالخصوص حضرت
حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں مسلکِ اہل سنت والجماعت پر زد پڑتی تھی جس کو ابھی نمایاں کیا
گیا ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ عموماً صحابہ کرام اور خصوصاً حضرت حسین رضی اللہ عنہ و عنہم کے
بارے میں مذہب کی تصریحات پیش کر کے واضح کیا جائے کہ اس کتاب کے نظریات سے ان پر کس
درجہ اثر پڑا، اور اس کے ازالہ کی کیا صورت ہے۔ یزید کا ذکر بذاتہ مقصود نہ تھا، مگر استطراداً اس لئے
آیا کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا اس سے مقابلہ ڈال کر اس کی مدح سرائی میں مبالغہ کیا گیا تو
قدرتی طور پر حضرت امام کی تنقیص کیا جانا لازمی تھا، سو یہ تنقیص کی گئی اور گستاخیوں کے ساتھ کی گئی،
اس لئے حضرت امام کے بالمقابل اس کی پوزیشن کا کھول دیا جانا بھی ضروری تھا، تاکہ دونوں
شخصیتوں کے بارے میں سلف کا نقطہ نظر واضح ہو جائے۔

ایک بات بطور اصول کے یہ بھی پیش کر دینی ضروری ہے کہ صحابہ کرام کے واقعات پیش کر کے
ان پر حکم لگانے میں بنیادی غلطی یہ کی جاتی ہے کہ حکم صرف واقعات کی سطح پر لگا دیا جاتا ہے اور منشاء

سے قطع نظر کر لی جاتی ہے، حالاں کہ کتاب و سنت اور سلف و خلف کے اجماع نے بتصریحاتِ نصوص سارے صحابہ کو متقن، عدول، صالح القلب، حسن النیۃ، تقی و تقی اور اولیاءِ کاملین قرار دیا ہے، جو محفوظ من اللہ ہیں اور خصوصیت سے حفظِ دین اور روایت و نقلِ دین میں عادل و امین مانا ہے، جن کے قلوب آزمودہ خداوندی تقویٰ سے بھرپور تھے، تو ان کے تمام احوال و افعال میں اُن کے ان اوصاف سے قطع نظر کر کے حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

ایک متقی اور فاجر کے عمل کی صورت یکساں ہوتی ہے، مگر منشاء الگ الگ ہوتا ہے، اس لئے باوجود صورت کی یکسانی کے حکم الگ الگ ہوتا ہے۔ مسلم و کافر کے کھانے پینے، سونے جاگنے، اٹھنے بیٹھنے، ازدواجی و طائف ادا کرنے، رہن سہن اور عبادت و خدا ترسی کے جذبات میں فرق نہیں ہوتا، مگر پھر بھی ان پر ایک حکم یکساں نہیں لگایا جاتا۔ فرق وہی اندرونی ایمان و کفر کا ہوتا ہے، جس سے دنیا و آخرت کے احکام دونوں کے الگ ہوتے ہیں۔ ایک ہی خطا فکری ایک نوآموز طالب علم سے سرزد ہو اور وہی خطا بعینہ ایک پختہ کار عالم سے سرزد ہو تو دونوں پر یکساں حکم عائد نہیں ہوگا۔ فرق کی وجہ وہی ان کے علمی اور فکری احوال کا فرق ہوگا۔

کافر و مسلم دونوں قومی جنگ کرتے ہیں، مگر ایک کی جنگ کو جہاد اور ایک کو فساد کہا جاتا ہے، دونوں معبدوں میں جاتے ہیں اور ایک ہی مقصد لے کر جاتے ہیں، نیتیں بھی عبادت ہی کی ہوتی ہیں، مگر ایک کی اطاعت مقبول اور ایک کی نامقبول ہوتی ہے۔ یہ حکم کا فرق ان کے قلبی رُخ کے فرق سے ہے نہ کہ صورتِ عمل سے۔

اسی طرح صحابہ کی باہم لڑائیاں بھی ہوئیں، انھوں نے ایک دوسرے پر تنقید بھی کی، وہ ایک دوسرے کے مد مقابل بھی آئے، ان میں زمین و جانداد پر مناقشے بھی ہوئے، لیکن ان سب معاملات میں ان کے احوالِ باطنی ہمہ وقت ان کے ساتھ رہے۔ اور ساتھ ہی وہ ہمہ وقت حدودِ شرعیہ پر قوت سے قائم رہتے۔ جھگڑا بھی ہوتا تو دلائل کی سطح پر ہوتا تھا محض دنیا داری کے جذبات پر نہیں۔ غرض ظاہر و باطن میں حدود کا دائرہ قائم رہتا تھا، اس لئے ان کے اس قسم کے افعال کو ہمارے افعال پر قیاس نہ کیا جائے گا، نہ اس طرح پر حکم لگایا جائے گا، جس طرح ہم پر لگایا جاتا ہے۔

ایک شخص ہم میں سے کسی کے سامنے کرخت لب و لہجہ یا اونچی آواز سے بول پڑے تو محض اس بولنے کی آواز اور لہجہ پر ہی رائے قائم کی جاسکتی ہے، لیکن یہی اونچی آواز اللہ کے رسول کے سامنے ہوتی تو بولنے والے کے تمام اعمال ضبط اور ضبط کر لئے جاتے، اس حکم کے فرق کی وجہ وہی مقام اور منصب کا فرق ہے، جن کے حقوق الگ الگ ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مقبولین اور عوام کے کاموں کو ایک پیمانہ سے نہیں ناپا جاتا۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ حضرات صحابہ کے معاملات پر ان کی شرعی پوزیشن سے قطع نظر کر کے حکم نہیں لگایا جاسکتا اور وہ پوزیشن محفوظ من اللہ اور مقبولانِ الہی ہونے کی ہے، تو ان کے ان معاملات میں بھی جن کی صورت بظاہر خطا کی نظر آئے ان کا یہ مقام محفوظیت و مقبولیت محفوظ رہے گا اور بلا تردد کہا جائے گا کہ مقبولین کی ہر ادا مقبول ہے۔ پھر اگر فعل کی صورت بھی اعلیٰ ہے، تو حقیقت پہلے ہی سے اعلیٰ تھی اور اگر صورت اعلیٰ نہیں تو حقیقت بہر صورت اعلیٰ رہے گی اور حکم اسی پر لگا کر اسے خطا اجتہادی کہا جائے گا نہ کہ معصیت۔ غرض ان کے افعال کو ہمارے افعال پر کسی حالت میں بھی قیاس نہیں کیا جائے گا۔ جب کہ منشاءِ فعل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

کارِ پاکاں را قیاس از خود مگیر گر چہ مانند در نوشتن شیر و شیر

اس فرق کو نظر انداز کر دینے ہی سے بے ادبی اور گستاخی کا وہ مقام آتا ہے، جس پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں آج عباسی صاحب کھڑے ہوئے ہیں اور عموماً اہل بیت کے بارے میں خوارج کھڑے ہوئے اور شیخین اور دوسرے حضرات صحابہ کے بارے میں شیعہ کھڑے ہو گئے، اور اس طرح سلف کی شان گھٹا کر خود اپنی اور اپنے تدیس کی اصل شان خراب کر لی۔ اس سلسلہ ادب و احترام میں جہاں تک روایتی حیثیت کا تعلق ہے، ہم اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی مدح و ثنا اور عظمت و بزرگی پر زور دے کر ان کی شان میں ہر بے ادبی اور نکتہ چینی کو ناجائز ٹھہرا رہے ہیں، تو اس میں ہماری اصلی حجت کتاب و سنت ہے تاریخی روایتیں نہیں۔ یہ تاریخی روایتیں جو کتاب و سنت کے مطابق ہوں ان کی تشریحات اور مؤیدات ہیں، اس لئے ہم نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے متعلق مقاصد کو عقائد کہا ہے، نظریات نہیں۔

ایسے ہی اگر ہم نے یزید کے فسق و فجور پر زور دیا تو اس کی بنیاد درحقیقت کتاب و سنت کے عمومی اشارات ہیں، جنکی تعیین واقعات اور اربابِ دین و یقین نے کی۔ اسلئے اسکے بارے میں بھی تاریخی روایتیں جو ان احادیث کی ہمنوا اور ان سے ہم آہنگ ہوں، ان کی تشریح اور مؤیدات کا درجہ رکھتی ہیں، اصل نہیں۔ کیونکہ کتاب و سنت کا اشارہ بھی تاریخ کی صراحت سے قوت میں بڑھا ہوا ہے۔

اس لئے جو تاریخی روایتیں مدحِ حسین اور قدحِ یزید کے حق میں ہیں وہ چوں کہ وحی کے اشارات کی مؤید ہیں، اس لئے قابلِ قبول ہوں گی، اگرچہ تاریخی معیار سے کچھ کمزور ہی ہوں، کہ ان کی بڑی قوت کتاب و سنت کی پشت پناہی ہے۔ اور اس کے برعکس مدحِ یزید اور قدحِ حسین کی جو روایات کتاب و سنت کے اشارات کے مخالف سمت میں ہیں بلاشبہ قابلِ رد ہوں گی، اگرچہ تاریخی معیار سے کچھ قوی بھی ہوں، کیوں کہ ان کی قوت کو مخالفتِ کتاب و سنت نے زائل کر دیا ہے۔

اندریں صورت مدحِ حسین اور قدحِ یزید کی روایات کو سبائی روایات کہہ کر رد کر دینا اسی وقت کارگر ہو سکتا ہے، جب مدعاء کا ان پر مدار ہو، اور جب کہ مؤیدات کے درجہ کی ہیں تو قوی کی تائید میں ضعیف کا کھڑا ہونا کسی حالت میں بھی قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کتاب و سنت کے رُخ پر کافر کا قول بھی حجت میں پیش کیا جاسکتا ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نبوت کی حقانیت پر بحیرا راہب کے قول سے استدلال فرمایا۔ نہ اس لئے کہ نبوت کا ثبوت بحیرا راہب کی روایت پر مبنی تھا، بلکہ اس لئے کہ نبوت کا ثبوت وحیِ قطعی سے ہو چکا تھا، اس لئے ایک ثابت شدہ کی تائید میں ضعیف سے ضعیف قول حتیٰ کہ کافر کا قول بھی قابلِ قبول ہو گیا۔

پس یزید کے فسق اور اس کے مظالم، حق تلفیوں اور فاسقانہ تعدیوں کی مؤید اگر کوئی تاریخی روایت سامنے آئے خواہ سنی کی ہو یا شیعہ کی، اس لئے قابلِ قبول ہوگی، کہ وہ اصل کی مؤید ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ اس میں روایتی حیثیت ہی سے کوئی ایسا سقم ہو کہ وہ فنی طور پر قابلِ قبول نہ ہو، لیکن فنی طور پر اگر قابلِ احتجاج ہو خواہ وہ کتنی ہی کمزور ہو جب تک کہ موضوع و منکر کی حد تک نہ پہنچ جائے، اشاراتِ وحی کی تائید میں بلاشبہ استعمال کی جاسکتی ہے۔ اسی لئے حافظ ابن کثیر ان امور سے متعلق شیعہ راویوں کی روایتیں بھی نقل کر جاتے ہیں اور قبول بھی کرتے ہیں، انھیں یہ کہہ کر رد نہیں کرتے

کہ اس میں شیعہ یا سبائی رواۃ بھی ہیں، ہاں فنی جروح کے معیار سے روایت مشتبہ یا ساقط الاعتبار ہو تو خواہ وہ سنی کی بھی ہو اُسے مجروح ٹھہرا دیتے ہیں۔

بہر حال جرح و تعدیل کا بنیادی معیار راوی کا ضبط و عدالت ہے علی الاطلاق مشرب و مسلک نہیں جیسا کہ اصول حدیث کے فن میں اسے واضح کر دیا گیا ہے۔

پھر یہ کہ مدح حسینؑ اور قدح یزید کے سلسلہ میں اگر کسی سبائی کا رد کرتے ہوئے بات وہ کہی جائے جو خارجیوں کا عقیدہ اور مذہب ہو یا اس سے ملتی جلتی ہو، تو وہ افراط کا جواب تفریط سے ہوگا جو رد نہیں، بلکہ ردِ عمل کہلائے گا اور ردِ عمل جذباتی چیز ہوتی ہے اصول نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ بے اصول جذبات کی بات کم از کم اہل سنت والجماعت کے لئے جو امت کا سوادِ اعظم اور مرکزِ اعتدال ہے، قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

بہر حال عقیدہ کسی بھی تاریخ اور تاریخی ریسرچ کی بنیادوں پر نہ قائم ہوتا ہے نہ اس کی وجہ سے ترک کیا جاسکتا ہے، اس لئے تاریخ کو عقیدہ کی نگاہ سے دیکھا جائے گا عقیدہ کو تاریخ کی آنکھ سے نہیں دیکھیں گے۔ پس ہم نے مدح حسین اور قدح یزید کے سلسلہ میں جو کچھ بھی تاریخی طور پر کہا ہے، اس کی بنیاد کتاب و سنت، محدثین و فقہاء اور متکلمین کا کلام ہے، تاریخی نظریات نہیں، جو ان کے مقابلہ میں روایت و سند کے اعتبار سے بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتے، چہ جائیکہ بناء مذہب اور بنیادِ عقائد بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ اس لئے ہماری پیش کردہ تاریخی روایات اس سلسلہ میں کتاب و سنت کی تبعیت اور ان کی پناہ کے دامن میں ہیں، لیکن عباسی صاحب کی اس سلسلہ کی روایات خود ان کے نظر و فکر اور قائم کردہ نظریات کے دامن میں ہیں۔

پس تاریخی روایات تائید کے طور پر ہم بھی لائے ہیں، لیکن کتاب و سنت اور فقہ و اصول فقہ کی تائید کے طور پر، اور عباسی صاحب بھی لائے ہیں لیکن اپنے نظریات کی تائید کے لئے، اس لئے اگر ہماری کوئی تاریخی روایت سوء اتفاق سے مجروح یا ساقط الاعتبار ہو جائے تو آخر کار ہمارے ہاتھ میں کتاب و سنت اور فقہ و اصول فقہ باقی رہ جاتا ہے، جس سے ہمیں کسی بھی تاریخی روایت کے ہاتھ سے نکل جانے کا غم نہیں ہو سکتا کہ اصل ہاتھ میں باقی ہے، لیکن اگر عباسی صاحب کی پیش کردہ تاریخی

روایتیں مجروح یا ساقط الاعتبار ہو جائیں، تو ان کے ہاتھ میں بجز اپنے دماغ کے آگے کچھ نہیں رہتا۔ یعنی وہی رہ جاتے ہیں اور کچھ نہیں رہتا تو اندازہ کر لیا جائے کہ اس میں کون سی پوزیشن مضبوط ہے اور کون سی اس قابل ہے کہ بطور مسلک کے اُسے اختیار کیا جائے؟

آخری گزارش - شیعہ حضرات سے

آخر میں ایک آخری گزارش یہ ہے کہ عباسی صاحب کی اس کتاب سے یقیناً حضراتِ شیعہ کو دُکھ پہنچا ہے اور قدرتا پہنچنا چاہیے تھا، لیکن اس میں ان کے لئے جہاں دُکھ کا سامان موجود ہے، وہیں عبرت کا سامان بھی مہیا ہے، اور وہ یہ کہ جب کسی کے معتقد فیہ کو بدعنوانی کے ساتھ بُرا بھلا کہا جائے تو معتقدین کے دلوں پر کیا کچھ گذرتی ہے۔ شیعہ حضرات اس سے عبرت پکڑیں کہ عباسی صاحب نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شان میں جو کچھ بھی کلمات کہے وہ یقیناً اس سے بہت کم اور ہلکے ہیں، جو حضراتِ شیعہ حضراتِ صحابہ کرام خصوصاً شیخین کے بارے میں استعمال کرتے ہیں، لیکن اس پر یہ شیعہ حضرات بلبلا اُٹھے، تو وہ اس سے اندازہ کر لیں کہ جب وہ حضراتِ شیخین اور دوسرے حضرات صحابہ کرام کی نسبت بدگوئیاں اور بدتہذیبی کے ساتھ سب و شتم کرتے ہیں تو سُنّیوں کے دلوں پر کیا گذرتی ہوگی۔ اگر ان کے نزدیک عباسی صاحب کا یہ اقدام جو انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں کیا، خلافِ تہذیب اور دلازار ہے، تو انھیں سوچ لینا چاہئے کہ وہ خود جو تہذیب سے انتہائی گرا ہوا اور سب و شتم پر مشتمل دل آزار رویہ سُنّیوں کے مقتداؤں کے بارے میں رکھتے اور اُسے مذہب بھی سمجھتے ہیں، سُنّیوں کے لئے کس درجہ دلازار اور دُکھ دینے والا ہے۔ اگر عباسی صاحب کا رویہ قابلِ ملامت و انسداد ہے، تو شیعہ حضرات کی یہ سب و شتم کی روش کیوں قابلِ انسداد نہیں؟

پس آج حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو اُن پر گذری، وہ اسی کو سامنے رکھ کر شیخین اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں جو سُنّیوں پر گذرتی ہے، اپنی روش پر نظرِ ثانی فرمائیں۔ اہل سنت والجماعت کا مسلک ہی چوں کہ مسلکِ اعتدال ہے اور وہ کسی ایک بھی صحابی نام کے

کسی فرد کے بارے میں ادنیٰ بے ادبی جائز نہیں سمجھتے اس لئے خوارج ہوں یا شیعہ، وہ دونوں کی سنتے ہیں اور دل مسوس کر رہ جاتے ہیں، اُف نہیں کرتے، کیوں کہ ان کے یہاں مذہب ہے ردِ عمل نہیں، وہ اپنے دل کا غم بدکلامی سے ہلکا نہیں کر سکتے، کیوں کہ شیعوں کے مقتدا ہوں یا خارجیوں کے وہ خود ان کے مقتدا ہیں، اگر اپنے مقتداؤں کی توہین کا انتقام ان کے مقتداؤں کی توہین سے لیا جائے تو آخر وہ کس کے مقتدا ہیں؟ اس لئے ایک سنی گالی کا جواب گالی سے دے ہی نہیں سکتا اور اس کے لئے بجز صبر کے کوئی چارہ کار نہیں۔ وہ بجز اس کے کہ خوارج و شیعہ اور ان کے ہم مزاج حضرات کے مقابلہ میں ہر بدکلامی سے بچتے ہوئے شائستگی کے ساتھ حقیقت پیش کرتا رہے اور کر ہی کیا سکتا ہے؟ اس کے یہاں تو یزید بھی اگر مستحقِ لعنت و ملامت ہو تو وہ پھر بھی اپنے مسلک کا رشتہ اعتدال ہاتھ سے نہ دیتے ہوئے عملاً لعن طعن سے بچتا ہی رہے گا، چہ جائے کہ شیعہ یا خوارج کے مقابلہ میں ان حدود سے باہر ہو جائے، کیوں کہ اس کے یہاں نہ مدح میں اطراء (مبالغہ) کوئی پسندیدہ چیز ہے، نہ مذمت میں غلو اور مبالغہ مناسب۔

یہ مقالہ زیرِ نظر بھی نہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے فضائل و مناقب میں مبالغہ آرائی کے لئے لکھا گیا ہے نہ یزید کے حق میں لعنت و ملامت کو وظیفہ قرار دینے کے لئے۔ اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی ذات ستودہ صفات کا ذکر آئے گا تو ہم بلاشبہ سر جھکا دیں گے اور ان کے نقشِ قدم پر سر کے بل چلنے کو ایمان و سعادت سمجھیں گے۔ اور یزید اور اس کے قبائح و مثالب (عیوب) سامنے آئیں گے، تو ہم اصل حقیقت کو سمجھ کر خموشی اختیار کرنے ہی کو معقول جذبہ سمجھیں گے۔ اب اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے، ہمارے ساتھ نہیں۔

اگر عباسی صاحب یہ سلسلہ نہ چھیڑتے تو یزید کے بارے میں جو نقول پیش کی گئیں ان کے پیش کرنے کی کبھی نوبت نہ آتی۔ پس اس مقالہ کا مقصد مدح و ذم کی آرائش نہیں، بلکہ ان دو شخصیتوں شہیدِ کربلاؑ اور یزید کے بارے میں صرف مذہبِ اہل سنت کی وضاحت اور عباسی صاحب کی اس تاریخی ریسرچ سے اس پر جو اثر پڑتا تھا، اس کو کھول دینا تھا اور بس، جس میں اپنے ناقص علم کی حد تک کوتاہی نہیں کی گئی۔

ہم اپنے اور عباسی صاحب اور سارے مسلمانوں کے حق میں راہِ مستقیم پر چلنے اور حسنِ انجام کے خواہاں ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ:

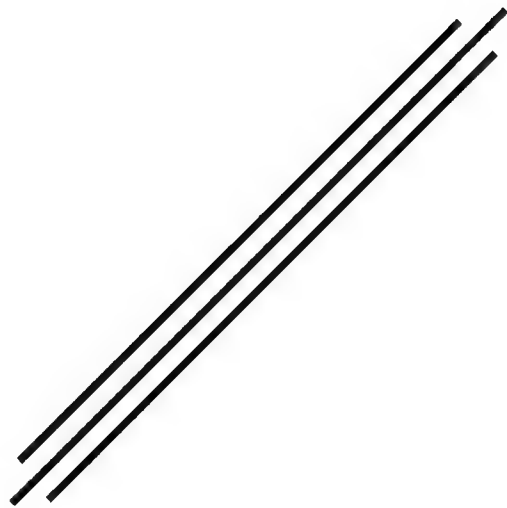
اللّٰهُمَّ ارنا الحقَّ حقًّا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه
والحمد لله اولاً و آخراً.

محمد طیب غفرلہ مدیر دارالعلوم دیوبند

۲۰/رجب ۱۴۲۹ھ یوم الاربعاء

نوٹ: یہ مسودہ کافی وقت سے لکھا ہوا پڑا رہا، احقر کے مسلسل سفروں اور اب آخر میں ڈیڑھ ماہ کی طویل علالت کی وجہ سے اس پر نظر ثانی نہ ہو سکی، قریبی مدت میں آخر بحالتِ بیماری ہی اس پر نظر ثانی کی نوبت آئی اور اسی حالت میں کاتب کو دیا جاتا رہا، جس سے یہ مقالہ تاخیر سے شائع ہو رہا ہے۔ محمد طیب غفرلہ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ



عرب اسرائیل جنگ کا ثمرہ تلخ

.....

عرب اسرائیل جنگ اور اس کا ثمرہ تلخ

وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر اس شکست کے تنہا عرب نہیں

بلکہ پوری ملتِ اسلامیہ ذمہ دار ہے

نوٹ: حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کا یہ مضمون چونکہ وجودِ اسرائیل سے تعلق رکھتا ہے اور اس میں حضرت نے اس کے ناجائز وجود اور اس کے جنم داتا و حمایت کرنے والوں کی بھرپور خبر لی ہے، نیز عربوں کے ساتھ یورپ و امریکہ کی اس ظلم و زیادتی کے سبب مسلمانانِ عالم کی جو دل آزاری ہوئی اور ان کے حقوق پر جو ڈاکہ ڈالا گیا اس کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں اور کل عالم کے مسلمانوں کے مجروح جذبات کو پیش کر کے ایک تاریخی احتجاج درج کراتے ہوئے بھرپور نمائندگی کا حق ادا کیا ہے، اس لئے موضوع کی مناسبت سے ہم حضرت کی کتاب ”اسرائیل کتاب و سنت کی روشنی میں“ سے قبل اس تحریر کو درج کر کے تاریخ میں محفوظ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ تحریر ہم نے ماہنامہ دارالعلوم دیوبند کے شمارہ نومبر ۱۹۶۷ء سے نقل کی ہے۔

محمد عمران قاسمی بگیا نوی

یورپ اور امریکہ کی استعمار پسند اور حریص نگاہوں نے ۱۹۱۴ء کی جنگِ عظیم کے وقت عرب ممالک کی جغرافیائی اور اقتصادی غیر معمولی عالمی اہمیت کو بھانپ لیا تھا اور اپنی بساطِ سیاست پر اس وقت اس کے توڑ کے لئے یہ نقشہ جمایا تھا کہ وسطِ عرب (فلسطین) میں یہود کے نام پر اپنی ایک فوجی چھاؤنی بنا کر عربوں کی آزادی و ترقی کو پابندیوں اور دفاعی پریشانیوں میں مبتلا کر دیا جائے۔ چنانچہ عدل و انصاف کے گلے پر چھری رکھ کر اور انسانی شرافت و اخلاق اور تاریخ و آئین کے تمام ضوابط سے برملا سرکشی کرتے ہوئے ۱۹۱۶ء میں وزیر خارجہ برطانیہ مسٹر بالفور نے اس وقت برطانیہ کے عالمی انتداب و اقتدار کے نشہ میں چور ہو کر فلسطین میں یہود بے بہود کے ہوم لینڈ کے منصوبے کو

صرف اس مسلم اور عرب دشمنی کے جذبے کو تسکین دینے کے لئے پوری سیاسی قوت بہم پہنچائی جسے ترکی خلافت کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے اور عربوں کے ملی شیرازہ کی تار پود بکھیر دینے کے باوجود بھی آسودگی میسر نہیں آئی تھی۔ حالانکہ یہ منصوبہ وہ مطالبہ تھا کہ جس کو کسی قسم کے سیاسی، آئینی، اخلاقی اور تاریخی تائید نہ ملنے کی بنیاد پر بذاتِ خود یہودی قوم بھی اقوامِ عالم کے سامنے بر ملا منھ سے نکالنے کی جرأت نہیں کرتی تھی، یورپ اور امریکہ نے برطانوی تائید و حمایت سے عربوں کے لئے یہ ایک زہر آلود سیاسی خنجر تیار کیا تھا جس کو اکیس سال تک بغض و عناد کے مختلف کارخانوں میں آبدار بنایا جاتا رہا اور یورپ میں بسنے والی یہودی قوم کو اس سے مسلح کر کے اور یورپ بدر کر کے فلسطین روانہ کیا جاتا رہا، کیونکہ یہ قوم یورپین دولت کی اقتصادی درآمد و برآمد، اندرونی تجارت و صنعت اور ملکی ثروت پر خطرناک حد تک قابض ہو چکی تھی۔ بالفاظِ دیگر یورپ کے شاطرانِ سیاست نے ایک تیر سے دو شکار کئے، ایک طرف اپنے ممالک کو یہودی قوم کے ناپاک وجود سے پاک کیا اور دوسری جانب فلسطین کی پاک سرزمین تک ان ناپاک سانپوں کو پہنچا کر پوری عرب سرزمین کو زہر آلود بنا دیا تا کہ کسی بھی وقت یہ عربوں کو ڈس کر بے اقتداری کی نیند سلا سکے۔ یہاں تک کہ جون ۱۹۶۷ء میں برطانوی عیارانِ سیاست کا کسی نہ کسی حد تک یہ خواب شرمندہ تعبیر ہو گیا۔

عربوں پر یورپ اور امریکہ کی اسرائیل کے پردے میں اس وحشت ناک درندگی نے جہاں عربوں کو عبرت ناک تباہیوں اور دردناک مصائب و آلام سے دوچار کر دیا ہے کہ اسباب کے درجہ میں ان نقصانات کی تلافی نہ مخلص ہمدردوں کی ہمدردیاں ہی کرتی نظر آتی ہیں اور نہ خنجر بکف دوستوں کی امدادیں، وہیں اس چار روزہ جنگ نے اقوامِ عالم کے سامنے یورپ اور امریکہ کی دوستیوں کا بھرم بھی کھول دیا ہے۔

بلاشبہ عرب اس وقت سخت ضغطہ اور کشمکش کے عالم میں پھنسے ہوئے ہیں، بڑی صبر آزمائش و تحمل سے گزر رہے ہیں اور ”نہ پائے رفتن نہ جائے ماندن“ کا منظر ان کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مدد فرمائے اور اس طوفانی منجدھار سے ان کی کشتی سلامتی کے ساتھ پار لگائے۔ عربوں کے ان حوادث و آلام میں جو درحقیقت عربوں کے نہیں بلکہ پورے عالمِ اسلام کے ہیں، مسلمانوں

کے دلوں پر کیا گزر رہی ہے، اسے خدا ہی جانتا ہے، الفاظ ادا نہیں کر سکتے۔ مسلمانانِ ہند اپنے عرب بھائیوں کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ ان کے ساتھ ہیں، ان کی مدد پر ہیں، ان کی اعانت کیلئے بیتاب اور کمر بستہ ہیں اور تن من دھن سے ہندوستانی مسلمانوں کا ہر ایک فرد اور ایک ایک اسلامی ادارہ ان کی اعانت میں ہمہ تن مصروف ہے، جیسا کہ پہلے بھی اس قسم کے مواقع پر ایسا ہی ہوتا رہا ہے۔

عربوں کے موقف کے بارے میں دینی نقطہ نظر

عربوں کی اس ذلت آمیز شکست پر جہاں ہر کلمہ گو کا دل خون ہے وہیں یہ چیز باعثِ اطمینان بھی ہے کہ دنیا کی امن و انصاف پسند تمام اقوام نے عربوں کی مظلومیت اور اسرائیل کی شرمناک جارحیت کو برملا تسلیم بھی کر لیا ہے۔

لیکن دینی نقطہ نظر سے ان کا موقف یہ بھی متعین ہوتا ہے اور ہونا چاہئے کہ پیش آمدہ مصیبتِ عظمیٰ تنہا عربوں کی بد اعمالی اور بد اندیشی کا ثمرہ نہیں بلکہ وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر شرق و غرب کی رسمی اور جغرافیائی حد بندیوں سے بالاتر ہو کر آج کی پوری ملتِ اسلامیہ اس کی ذمہ دار ہے، کیونکہ جغرافیائی کثرتوں کو اگر وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر تمام مسلمانوں کی ایک اکائی میں تبدیل کر دیا جائے جیسا کہ واقعہ بھی یہی ہے تو اس کے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے کہ ملت کے اوقاتِ عزت و اقتدار میں تو اس کو علی الاعلان وحدت و اکائی سے تعبیر کیا جائے اور کسی مخصوص علاقے اور خطے میں اس وحدت کا کوئی جز و مبتلائے ذلت و آلام ہو جائے تو ان مصائب کا تنہا اس خطہ کو ذمہ دار قرار دے کر اس وحدت کی وطنی، علاقائی اور جغرافیائی کثرتوں کی تقسیم کو تسلیم کر لیا جائے۔ وحدتِ کلمہ کے پیدا کردہ اس فطری اتحاد کا طبعی، عقلی اور شرعی دیانتدارانہ تقاضا یہ ہے کہ ہم میں اپنی بد اعمالیوں اور اپنی بد اندیشیوں کو بھی اس شکست و ذلت کا بنیادی سبب قرار دینے میں اتنی ہی جرأتِ اعتراف ہونی چاہئے جتنا کہ تنہا عربوں کو اس کا ذمہ دار قرار دیتے وقت جرأتِ الزام کا مظاہرہ کیا جا رہا ہے۔

بالفاظِ دیگر تنہا عربوں پر اس شکست کی ذمہ داری ڈالنا ملّی اتحاد سے اپنے کو جدا قرار دینے بغیر ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ انفرادیت وحدتِ کلمہ کے دعویٰ کو بے معنی بنا دیتی ہے، ساتھ ہی عربوں کو

ہر قسم کی غلط روی اور غلط اندیشی سے بری ثابت کرنے کی کوشش کرنا اگر کسی سیاسی غرض سے نہیں بلکہ وحدتِ کلمہ کے تعلق کی بنیاد پر ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ غلط روی، غلط کاری اور غلط اندیشی اس ملت سے ممکن ہی نہیں اور غلطیوں سے مبرا ہونے کا یہ تصور بالفاظِ دیگر ملت سے تلافیِ مافات کرنے کی ہمت و جرأت اور حوصلہ و عمل ختم کر کے اس کو غلط اندیشی کے ذلت ناک نتائج پر مطمئن بنادینا ہے، جو فطری، عقلی اور شرعی اعتبار سے خیر خواہی ملت پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔

اسلام کی فطری اعتدال پسندی اور وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر قائم کردہ غیر متزلزل اتحاد کے تحت ہمیں عربوں کی اس شکست میں اپنے کو برابر کا شریک اور برابر کا ذمہ دار سمجھنا چاہئے، اور ہمارے دل ان کے نقصانات کی کسی تلافی اور مصیبت زدوں کی کسی اعانت میں عربوں پر احسان کرنے کے خیال سے نہ صرف خالی ہی ہونے چاہئیں بلکہ یہ اسلامی شعور بھی ہم میں بیدار ہونا چاہئے کہ یہ تباہی و بربادی خود ہماری ہی تباہی و بربادی ہے اور تلافی و اعانت کا ہر اقدام ہم کسی غیر کے لئے نہیں اپنے لئے کر رہے ہیں۔

اس لئے ہم اپنے عرب بھائیوں تک اپنے دلوں کی یہ آواز پہنچانا انسانی، اسلامی اور اخلاقی رشتوں سے ضروری سمجھتے ہیں کہ مسلمانانِ ہند عربوں کے انصاف و دیانت پر مبنی اس موقف کی پوری پوری تائید کرتے ہیں کہ ارضِ فلسطین کے بلا شرکتِ غیرے تنہا عرب مسلمان مالک ہیں اور یورپ اور امریکہ کی اسرائیل کے پردے میں عربوں سے دوستی نماد شمنی اور روس کی عربوں سے دشمنی آمیز دوستی کے نتیجہ میں اسرائیل نے جن عرب علاقوں پر قبضہ کیا ہے اس کا ایک ایک انچ عربوں کا ہے اور عربوں ہی کو واپس ملنا ضروری ہے۔ اسلامی اخوت اور عالمگیر دینی رابطہ و اتحاد کے تحت عربوں کے اس حق پسندانہ موقف کو ہم ہر قسم کی وطنیت اور علاقائی حد بندیوں سے بالاتر سمجھتے ہوئے تمام مسلمانانِ عالم کی جانب سے حسبِ استطاعت ہر قسم کی جانی، مالی، فکری، عملی اور سیاسی تائید کا قرار واقعی مستحق سمجھتے ہیں نیز کتاب و سنت کی روشنی میں سرزمینِ عرب پر پیش آمدہ شکست و ہزیمت کو اتحادِ کلمہ کے تحت تنہا عربوں کی نہیں بلکہ دورِ حاضر کے تمام مسلمانانِ عالم کے دینی انحطاط، اخلاقی خامیوں، اعتقادی کمزوریوں اور عملی کوتاہیوں کا خمیازہ اور کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عملاً اپنا اسوۂ

زندگی نہ بنائے رکھنے پر منجانب اللہ تنبیہ عظیم سمجھتے ہیں، جس سے متنبہ ہو جانے کا ثبوت جس طرح برسرِ جنگ عربوں کو اعتماد علی اللہ کے ساتھ صرف اعلاءِ کلمۃ اللہ کے لئے میدانِ کارزار میں جان کی بازی لگا کر دینا ہے، اسی طرح معمورۂ ارض پر بسنے والے دوسرے تمام مسلمانوں کو بھی مسلمانوں کی حیثیت سے اس تازیانہٴ عبرت سے متنبہ ہونے کا ثبوت تمدنی، تہذیبی، معاشرتی اور غیر اسلامی قدروں اور انسانیت کش اور اسلام دشمن اذکار و اعمال سے اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگی کو فارغ کر کے دینا ہے۔

وقت آج پھر اسلامیانِ عالم سے صادق و صدوق صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الجہاد ماضی الی یوم القیامۃ کی عملی تصدیق کا طالب ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آج عرب اسیر شمشیر و سناں سے مہر تصدیق ثبت رکھنے کے اگر مکلف قرار دیئے گئے ہیں تو آسودہٴ غفلت دیگر مسلمانانِ عالم جہاد بالنفس بالمال کے بغیر اس فریضہٴ تصدیق سے سبکدوش نہیں قرار دیئے جاسکتے۔

اس موقع پر تاریخ کو ایک معتبر گواہ کی حیثیت سے اس پر پیش نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ غفلت کو شہی کے ہر تاریخی موڑ پر امت رحمۃ للعالمین کو دواماً مبتلائے غفلت نہیں رکھا گیا بلکہ اس کو زندہ و پائندہ رکھنے کے لئے ہمیشہ رب العالمین کی شانِ مہر بصورتِ قہر اور شانِ رحمت برنگِ مصیبت تازیانہٴ عبرت بن کر ظاہر ہوتی رہتی ہے جس نے ڈمگاتے ہوئے قدموں کو پھر صراطِ مستقیم پر جمادیا اور قلب و نگاہ کو اسباب سے ہٹا کر پھر مسبب الاسباب کی جانب مرکوز کر دیا، اور اس طرح لغزشِ فکر و عمل کا یہ ثمرہٴ تلخ تا بناک مستقبل کا شاخسانہ بنایا جاتا رہا ہے۔ اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

عنایاتِ ربانی کا اس امت کے ساتھ یہ مسلسل تعامل ایک بجا اور بر محل یقین ہمیں عطا کرتا ہے کہ اسرائیل کی صورت میں پیش آمدہ مقہوریت و مغلوبیت اگر عادیۃ اللہ کے خلاف نہیں ہے تو اسباب پر اعتماد اور فکر و عمل کی لغزشوں سے دامن کش ہو جانے پر رحمت و کرم کا ثمرہٴ شیریں مرتب ہونے کا یقین بھی ہر قسم کے شکوک سے بالاتر ہے، اس لئے ہمارے عرب بھائی اس عارضی شکست پر نگاہِ عبرت ڈالتے ہوئے مومنانہ عزم و یقین، مجاہدانہ حوصلے اور جذبہٴ اعلاءِ کلمۃ اللہ کے ساتھ قدم آگے بڑھائیں، انشاء اللہ فتح و کامرانی ان کے قدمبوسی کی منتظر ہے۔

مسلمانانِ ہند اپنے جان و مال کے ساتھ تمام اسلامیانِ عالم اور تمام انصاف و حق پسند انسانوں کی طرح اس کٹھن منزل میں عربوں کے ساتھ ہیں۔

ہمیں اپنی اس تقویت پر بھی دلی مسرت ہے کہ جو حکومتِ ہند نے اپنی اصول پسندی کے تحت عربوں کے مبنی بر انصاف موقف کی تائید کر کے ہمیں دی ہے۔

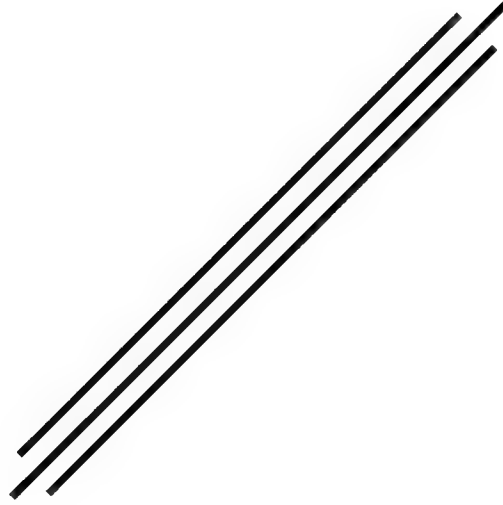
اللہ تعالیٰ عربوں کو اس صبرِ آزما مرحلے سے کامرانی و سر بلندی کے ساتھ جلد از جلد نکال کر فتح و کامرانی سے ہمکنار فرمائے اور دشمنِ انسانیت یہود، ذلت و رسوائی کی آغوش میں دائمی نیند سونے پر مجبور ہوں۔ اللہم انصر الاسلام والمسلمین۔ آمین۔

آخر میں ہم خدامِ دارالعلوم دیوبند یہ عرض کر دینے میں خوشی محسوس کر رہے ہیں کہ جہاں ہندوستان کے مختلف اداروں نے عربوں کے لئے مالی اعانت کے طور پر چندے کئے اور رقوم فراہم کر کے عرب حکومتوں کو بھیجیں، شکر اللہ مساعیہم، وہاں دارالعلوم دیوبند اور اس کے تعلیمی حلقوں نے بھی اپنا خاموش اور غریبانہ چندہ کیا جو صرف اس کے غریب علماء، طلباء، فضلاء دیوبند اور یہی خواہانِ دارالعلوم کی جانب سے دارالعلوم میں فراہم ہوا ہے، احاطہ دارالعلوم کے غریب اساتذہ و طلبہ اور کارکنانِ دفاتر نے نہایت جوش اور امنگ سے باہم مل کر جو چندہ کیا اور دارالعلوم سے متعلق مدارس اور یہی خواہان نے جو عطیات احقر مدیر دارالعلوم کی اپیل پر بھیجے، جس کے لئے جلالتہ الملک فیصل ادام اللہ بقاءہ نے دارالعلوم کو اپنی تحریر کے ذریعہ توجہ دلائی تھی، اس کی مقدار اب تک تقریباً تیس ہزار (۳۰۰۰۰) روپے ہو چکی ہے اور عطیات کی آمد کا سلسلہ برابر جاری ہے، یہ حقیر رقم تعداد کے لحاظ سے گویا زیادہ نہیں، مگر خلوص و محبت کے لحاظ سے بلاشبہ وزن رکھتی ہے جو عنقریب بھیجی جانے والی ہے۔ حق تعالیٰ دارالعلوم اور اس سے متعلقہ اور ہم مسلک مدارس اور اس کے فیض یافتہ فضلاء کو بقاءِ دوام اور برکتوں سے سرفراز فرمائے۔ اللہ تعالیٰ عربوں کے ساتھ ہو اور ان کی مدد فرمائے۔ وباللہ التوفیق

محمد طیب عفی عنہ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

یہودی اقتدار پر ایک تجزیاتی تحریر



اسرائیل کتاب وسنت کی روشنی میں

.....

حرفِ گفنی

یہود کا مغضوب و ملعون ہونا دو ہزار سال کا مشاہدہ ہے اور تاریخ ہر زمانے میں ان کی ملعونیت و مغضوبیت پر مہر تصدیق ثبت کرتی رہی ہے، اس لئے یہود کے لئے غضب و لعنت اور ذلت و مسکنت صرف قرآن حکیم ہی کا دعویٰ نہیں، بلکہ ان کی اپنی کتاب مقدس ”یرمیاہ نبی کی کتاب“ میں بھی مضمون موجود ہے۔

”میں ایسا کروں گا کہ یہود کے درمیان خوشی کی آواز اور خرمی کی آواز نہ رہے، دولہا اور دلہن کی خوشی، چکی کی آواز اور چراغ کی روشنی نہ رہے اور ساری زمین میں یہودیہ ویران اور حیرانی کا باعث ہوگی۔“
(یرمیاہ کی کتاب ۲۵-۹-۱۲)

اس کے بعد ”یرمیاہ نبی“ کا نوحہ ہے:

”خداوند نے اسرائیل کی جان کو آسمان سے زمین پر پٹک دیا اور قہر کے دن اپنے پاؤں کی کرسی کو یاد نہ کیا، خداوند نے یعقوب کے سارے گھرانوں کو غارت کر دیا اور رحم نہ کیا، اس کے سارے گھرانوں کو غارت کر دیا اور رحم نہ کیا، اس نے اپنے قہر میں یہود کی بیٹی کے قلعوں کو مسمار کر دیا، اس نے انہیں خاک کے برابر کر دیا، اس نے اپنے قہر شدید سے اسرائیل کے ہر ایک سینگ کو کاٹ دیا۔“ (نوحہ یرمیاہ ۲-۱-۳)

پس یہود کو سزا دینا اور ان پر غضب متواتر ہونا صرف بعد از اسلام کی بات نہیں، بلکہ دو ہزار برس قبل از اسلام متواتر چلا آ رہا ہے، لیکن قدرت کا یہ متواتر عمل جواب یکا یک بدل گیا اور خلاف معمول یہود کو ظاہری تسلط نصیب ہو گیا، اس میں ہمارے لئے دو باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

اول یہ کہ:

بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کو بھی ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ منکرین و مخالفین یہ کہنے لگ جاتے تھے کہ پیغمبروں کی باتیں پوری نہیں ہوتیں اور مومنین میں بھی مایوسی کے اثرات پیدا ہو جاتے تھے۔

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ

نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ۝ (سورۃ یوسف: ۱۱۰)

ترجمہ: یہاں تک کہ جب رسولوں پر بھی مایوسی طاری ہونے لگی اور لوگوں کو خیال ہوا کہ ان سے جو کچھ کہا گیا تھا وہ پورا نہ ہوا، تب ہماری مدد پہنچی، پھر جس کو ہم نے چاہا اسے نجات مل گئی اور ہمارا عذاب مجرم قوموں سے کبھی نہیں ٹلتا۔

لہذا یہود کی اس وقتی کامرانی سے ان کی مغضوبیت کا داغ نہیں دھل جاتا، آخر کار خدا کا عذاب ان یہود پر بھی آکر رہے گا، جب یہودی قوم ساڑھے تین ہزار سال تک متواتر زیرِ غضب رہی اور دَر بدر کی خاک چھاننے کے باوجود مایوسی نہیں ہوئی، تو بڑی عجیب بات ہوگی اگر اہل اسلام عربوں کی اس عارضی شکست سے مایوس اور بددل ہو جائیں، یہ حق تعالیٰ کی طرف سے ”تکوینی“ ابتلاء ہے۔ آخر پیغمبروں پر بھی تو ایسے نازک حالات آتے رہے ہیں، کہ انہیں جھنجھوڑا گیا، حتیٰ کہ وہ گھبرا اُٹھے اور بعض وقت طولِ ابتلاء کی وجہ سے رسول اور اس کے ساتھی پکاراٹھتے۔

اللہ کی مدد کب ہوگی؟

مَتٰی نَصَرَ اللّٰہُ؟

انہیں تسلی دی جاتی

یاد رکھو اللہ کی مدد بالکل نزدیک ہے۔

اَلَا اِنَّ نَصَرَ اللّٰہُ قَرِیْبٌ ۝

اسی طرح یہ سفاکی (خونریزی) واقعی بڑی شدید ہے اور سخت ترین آزمائش ہے، اس لئے مسلمانوں کو صبر و استقلال، عزم و ہمت اور خود شناسی سے کام لینے کی ضرورت ہے، یہ سِرّ الہی اور خدائی بھیدا اپنے وقت پر کھلے گا۔

مسلمانوں کو ان لوگوں کی مثل نہ ہونا چاہئے، جن کے بارے میں ارشاد ہے کہ:

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ. (سورۃ یونس: ۳۹)

ترجمہ: بلکہ انہوں نے ایسی چیز کو جھٹلایا، جس کا نہ انہیں پورا علم تھا، نہ اس کا سبب ان کے سامنے تھا۔

زیر نظر کتاب میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ نے اسی موضوع پر اپنے ژرف نگار قلم سے قرآنی حقائق کو واشگاف فرمایا ہے۔

محمد سالم قاسمی

صاحبزادہ حضرت حکیم الاسلام

حکومتِ اسرائیل اور قرآنِ کریم

یہود کی موجودہ نام نہاد حکومت سے (جو بنام اسرائیل ۱۹۴۷ء میں عربوں کے جگر فلسطین میں قائم کی گئی ہے) بعض حضرات کو یہ خلجان دامن گیر ہے کہ وہ قرآنِ حکیم کی تصریحات کے خلاف ہے، اس لئے انہیں بمقتضائے ایمان یہ تشویش ہے کہ آخر خدائی دعوؤں کے خلاف یہ ہو کیسے گیا اور اسرائیل کس طرح قائم ہو گیا؟ جیسا کہ اس بارے میں زبانی بھی جگہ جگہ احقر سے استفسارات کیے گئے اور جواب طلب خطوط بھی موصول ہوئے۔ لیکن مجھے نہیں معلوم کہ ان حضرات کے اس شبہ کی بنیاد کیا ہے اور وہ کونسی تصریحات قرآنی ہیں جو اس شبہ کی بنیاد بن سکتی ہیں؟ جہاں تک میرے ناقص علم کا تعلق ہے، قرآنِ حکیم میں یہود کی حکومت کے بارے میں نفیاً یا اثباتاً کوئی ایک اشارہ بھی ایسا نہیں ملتا، جس سے اس شبہ کی گنجائش پیدا ہو، چہ جائے کہ یہود کی ماڈی قوت کی تصریحات ہوں۔

یہود کے بارے میں قرآنی اعلانات

قرآنِ کریم نے یہود کے بارے میں اصولی طور پر تنبیہی یا تعزیری قسم کے تین ہی اعلانات بالتصریح فرمائے ہیں:

ایک ذلت و مسکنت، دوسرے ان پر بے چینوں کا تسلسل اور تیسرے دینی حجت و برہان میں ان کی دوا می مغلوبیت اور علم الہی اور ہدایت ربانی سے محرومی۔

پہلا اعلان: - ذلت و مسکنت

ذلت و مسکنت کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ. (سورہ بقرہ: ۶۱)

ترجمہ: اور ڈال دی گئی ان پر ذلت اور مسکنت اور پھرے وہ اللہ کا غصہ لے کر۔

دوسری جگہ فرمایا:

فَبَاءُ وَابْغَضَ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ۝ (سورہ بقرہ: ۹۰)

ترجمہ: سو کمالات غصہ پر غصہ اور کافروں کے واسطے عذاب ہے ذلت کا۔

اس سے اتنا واضح ہوا کہ یہ قوم اپنی پشتینی سرکشی اور بغاوت کی وجہ سے غضبِ الہی میں آئی ہوئی ہے، جس سے اس پر یہ مسکنت و ذلت کا عذاب مسلط ہوا، حقیقی ذلت تو یہ ہے کہ آدمی خدا کی نگاہ سے گر جائے اور وہاں سے پھٹکارا جائے، جسے ذلتِ باطنی کہنا چاہئے۔ ظاہری ذلت یہ ہے کہ انسان انسانوں کی نگاہوں سے گر جائے اور بے وقعت ہو جائے، اسے کوئی اچھی نگاہوں سے دیکھنے والا نہ ہو، اور کس میرسی کا عالم یہ ہو کہ کوئی اس کا پرُسانِ حال نہ ہو۔

ان حالات کا طبعی تقاضا ہے کہ ایک در ماندہ قوم جب دوسروں کی طرف سے ہر وقت محتاجی، فروتنی، بے حیثیتی اور تذلیل آمیز رویہ دیکھتی رہے تو اس کا دل مایوسیوں سے بیٹھ جاتا ہے اور احساسِ کمتری میں مبتلا ہو کر وہ خود بھی اپنی نگاہوں میں حقیر ہو جاتی ہے، جو ذلتِ نفس ہے اور اسی کا نام مسکنت ہے۔

پس دنیوی ذلت کا حاصل دوسروں کی نگاہوں میں بے وقعت ہو جانا ہے اور مسکنت کا حاصل دوسروں کا دستِ نگر بن کر خود اپنی نگاہوں میں بے وقعت بن جانا ہے۔ مگر یہ سب ذلتِ باطنی ہی سے معرضِ ظہور میں آتا ہے، ذلتِ باطنی سے یہ ساری ظاہری ذلتیں گاہ و بے گاہ یکے بعد دیگرے نمایاں ہوتی ہیں۔

اس ذلت و مسکنت کی وجہ بھی خود قرآن حکیم ہی نے ارشاد فرمادی کہ یہ ذلت و حقارت، ان پر کسی قوم کی دشمنی یا عداوت یا انتقام ورزی کا نتیجہ نہیں، بلکہ خود ان کی ہی اپنی ظاہری و باطنی سیاہ کاریوں کا ثمرہ ہے، جسے حق تعالیٰ نے انکے کرتوت پر مرتب فرمایا ہے، چنانچہ مذکورہ ذیل آیت میں اسے کھول دیا گیا ہے:

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ

بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ۝ (سورۃ آل عمران: ۱۱۲)

ترجمہ: یہ اس لئے ہوا کہ وہ نہیں مانتے تھے احکامِ خداوندی کو اور خون کرتے تھے پیغمبروں کا

ناحق، یہ اس لئے کہ نافرمان تھے اور حد پر نہ رہتے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ قانونِ حق کو محض نہ ماننا یا اس سے گریز اور انکار تو عام کفار کا شیوہ رہا ہے، مگر یہود اس سے بڑھ کر کھلے مقابلہ حق کے ساتھ جانتے بوجھتے تکذیبِ آیات اور قتلِ انبیاء کے بھی مرتکب ہوئے، جنہوں نے انہیں یہ روزِ بد دکھایا اور پھر ان دوشدید جرموں کے وبال سے پیدا شدہ سیکڑوں جرائمِ تہر و سرکشی، جمود، کبر و عنوت، حرص و حسد، بد عہدی و بد معاملگی، مکر و فریب، نفاق انگیزی، دنیا سازی، سازش پسندی، قانون بے زاری اور عام اخلاقی سیاہ کاری وغیرہ وغیرہ، جن کی تفصیلات سے سورہ بقرہ بھری ہوئی ہے، ان کے وہ اوصافِ قبیحہ ہیں، جنہوں نے انہیں مستحقِ ذلت و مسکنت بنایا، غضبِ الہی نے انہیں تار کا اور اس عذابِ ذلت نے انہیں ہر طرف سے گھیر لیا، جس سے صاف واضح ہے کہ ان کی یہ ذلت اصل سے اخلاقی اور باطنی ہے، گو کبھی کبھی اس کے آثار ظاہر میں بھی نمایاں ہو جاتے ہیں، جیسے عموماً فساق و فجار اپنی بد اخلاقی اور بد عملی کی وجہ سے اولاً اللہ کے نزدیک ذلیل ہوتے ہیں، جس کے معنی ذلتِ باطنی کے ہیں، پھر مخلوق کی نگاہ سے بھی گر جاتے ہیں، جس کا حاصل ذلتِ ظاہری ہے، پھر ذلتِ باطنی کے معنی عند اللہ نامقبول ہو جانے کے ہیں کہ حق تعالیٰ کی نگاہِ رحمت ان سے ہٹ جائے وہ پھٹکارے جائیں اور ان سے توفیقِ ہدایت اور داعیہ توبہ واستغفار سلب ہو جائے۔ العیاذ باللہ

اور ذلتِ ظاہری کے معنی عند الناس نامقبول ہو جانے کے ہیں کہ لوگوں میں ان کی وقعت اور ان کا کوئی وقار باقی نہ رہے، اور کس مپرسی کی حالت پیدا ہو جائے۔

عزیزے کہ از در گہش سر بتافت ☆ بہر در کہ شد ہیچ عزت نیافت

چونکہ قرآن حکیم نے ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ میں ذلت کو بلا کسی قید کے مطلق ذکر فرمایا ہے، اس لئے یہود پر یہ دونوں ہی ذلتیں (ذلتِ ظاہری اور ذلتِ باطنی) مسلط کی گئی ہیں، ذلتِ باطنی سے وہ عند اللہ نامقبول ہو گئے اور پھٹکارے گئے اور ذلتِ ظاہری سے وہ عند الناس حقیر و ذلیل اور بے رتبہ ہو گئے۔

یہود کی باطنی ذلت کی قرآنی تفصیل

چنانچہ قرآن حکیم نے ان کے عند اللہ نامقبول ہو جانے پر تو یہ تفصیلی روشنی ڈالی ہے کہ:

سَاَصْرَفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْهُ كُلٌّ
آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ
يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ۝ (سورة اعراف: ۱۴۶)

ترجمہ: میں پھیر دوں گا اپنی آیتوں سے ان یہود کو جو تکبر کرتے ہیں، زمین میں ناحق، اور اگر دیکھ لیں ساری نشانیاں تو ایمان لاویں ان پر اور اگر دیکھیں راستہ ہدایت کا تو نہ ٹھہراویں اس کو راہ۔ اور اگر دیکھیں راستہ گمراہی کا تو اس کو ٹھہرا لیں راہ، یہ اس لئے کہ جھوٹ جانا ہماری آیتوں کو اور رہے ان سے غافل۔

ظاہر ہے کہ آیات الہیہ سے انہیں پھیر دینے اور ہدایت الہی سے انہیں منقطع کر دینے کا حاصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ توجہات الہیہ ان کی طرف مبذول نہیں رہیں، رحمت حق سے دور کر دیئے گئے، توفیق حق چھن گئی اور راندہ درگاہ ہو گئے۔ جس سے نہ ان میں دینی فہم باقی رہا نہ دینی فراست، بلکہ دل ٹیڑھے اور کج ہو گئے کہ بھلی چیز بری نظر آنے لگی اور بری چیز بھلی، اسی حقیقت کو دوسری جگہ قرآن نے لعنت کے کلمہ سے تعبیر فرمایا ہے، جو یہود ہی کے اقرار کج ادائی کے ساتھ ارشاد فرمائی گئی ہے:

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ، بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ۝

(سورہ بقرہ: ۸۸)

ترجمہ: اور (یہ یہود) کہتے ہیں کہ ہمارے دلوں پر غلاف (پڑ گیا) ہے، نہیں بلکہ لعنت کی ہے اللہ نے ان پر، ان کے کفر کے سبب۔
کہیں فرمایا:

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً، يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ

مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ. (سورہ مائدہ: ۱۳)

ترجمہ: سو ان کے عہد توڑنے پر ہم نے ان پر لعنت کی (رحمت سے دور کر دیا) اور کر دیا ہم نے ان کے دلوں کو سخت، پھیرتے ہیں کلام کو اسکے منشاء سے اور بھول گئے نفع اٹھانا اس نصیحت سے جو ان کو کی گئی تھی۔

ایک جگہ فرمایا:

وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا
كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ۝ (سورہ بقرہ: ۸۹)

ترجمہ: اور پہلے سے توفیح مانگتے تھے کافروں (مشرکین مکہ) پر، پھر جب پہنچا ان کو (وہ) جس کو پہچان رکھا تھا، تو اس سے منکر ہو گئے، سو لعنت ہو اللہ کی منکروں پر۔

کہیں فرمایا گیا کہ انبیاء نے بھی بنی اسرائیل پر لعنت بھیجی ہے:

لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَنِّي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ .
(سورہ مائدہ: ۷۸)

ترجمہ: بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا ان پر حضرت داؤد اور عیسیٰ ابن مریم علیہم السلام کی زبان سے لعنت کی گئی۔

ظاہر ہے کہ لعنت کے معنی ہی دور پرے کر دینے اور دھتکار دینے کے ہیں، جو ان کے قلوب کے اقرار کردہ کجی، قساوت قلبی، تحریف و تکذیب اور جانتے بوجھتے انحراف و ڈھٹائی سے ان پر آ پڑی، اور ظاہر ہے کہ جسے خدا اور رسول دھتکار دیں اسے علم دین اور معرفت خداوندی ہی میسر نہیں آ سکتی، چہ جائے کہ دینی بصیرت اور حجت و برہان کی کوئی علمی طاقت اس میں پیدا ہو، یہ ذلت باطنی کی انتہا ہے۔ بہر حال آیات ربانی اور ان کے صحیح فہم کا ان سے ہٹا لیا جانا ذلت باطنی ہے، جو خدا کی بارگاہ میں ذلیل ہو جانے کی صورت ہے۔

یہود کی ظاہری ذلت کی قرآنی وضاحت

ادھر ذلت ظاہری کے بارے میں بھی قرآن عزیز نے ان واقعات کی طرف اشارے فرمائے ہیں جن کی رو سے دنیا کی مختلف اقوام میں یہود کی بے عزتی اور توہین و تذلیل ہوتی رہی ہے۔ بخت نصر نے ان پر کیا کچھ یلغار نہیں کی، اس کی فوجوں نے اسرائیلیوں کے گھروں میں گھس کر کتنوں ہی کو بے عزت کیا، کتنوں کو تہ تیغ کیا، کتنوں کو قید و بند میں جکڑ کر ساتھ لے گیا اور آخر کار ساری ہی قوم کو غلامی کی زنجیروں میں باندھ کر رکھ دیا گیا۔ جس کی طرف قرآن نے اشارہ فرمایا:

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا

خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ۝ (سورہ بنی اسرائیل: ۵)

ترجمہ: پس جب آیا پہلا وعدہ بھیجے ہم نے تم پر اپنے بندے سخت لڑائی والے (یعنی بخت نصر کی فوجیں) پھر پل پڑے شہروں کے بیچ اور وہ وعدہ پورا ہونا ہی تھا۔

اس کے بعد یہود چنے اور سنبھلے، مگر سنبھل کر دولت کی افزونی اور وسائل، دنیا کی فراوانی نے پھر اسی سیہ باطنی اور سیہ کاری کی جبلی خوئے بد پیدا کر دی اور اپنی اس ملعونیت پر پھر آگئے تو ٹیٹس رومی مسلط ہوا اور اس نے بخت نصر کے مظالم کو بھی مات کر دیا، بنی اسرائیل کو قتل و غارت کیا، ان کی بے عزتی کی، تورات کو جو توتوں سے روندنا، مسجد اقصیٰ کو پلیدی سے بھرا، اور سب کے سب کو پھر غلامی کی مصیبت میں پھانس کر رکھ دیا۔ جس کے بارے میں قرآن نے ارشاد فرمایا:

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيُسُوءَ وَأُوجُوهُكُمْ وَلِيَذْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا

دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا ۝ (سورہ بنی اسرائیل: ۷)

ترجمہ: پھر جب پہنچا وعدہ دوسرا (بھیجے) دوسرے بندے (ٹیٹس رومی کی افواج) کہ اداس کر دیں تمہارے منہ (یعنی تمہارے حلیے بگاڑ دیں) اور گھس جائیں مسجد میں جیسے گھس گئے تھے پہلی بار، اور خراب کر دیں جس جگہ غالب ہوں پوری خرابی۔

پھر قرآن شریف آنے کے بعد جب تورات کی طرح اس کتاب الہی کو بھی انہوں نے لا پرواہی سے پس پشت ڈالا اور نہ صرف انکار ہی کیا بلکہ اسی تکذیب رسل حتیٰ کہ قتل انبیاء کی جبلی عادت سے حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ پر بھی آئے، بدعہدیاں کیں، سازشیں کر کے مشرکین مکہ کو مدینہ پر چڑھا لائے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی، زہر خورانی کے مرتکب ہوئے، تو آخر کار باذن خداوندی پھر ذلیل ہوئے، مدینہ سے جلا وطن کیے گئے، کتنے ہی جان سے گئے اور کتنوں ہی کی املاک ختم ہو گئیں، جس سے پھر اسی موعود ذلت کا شکار ہوئے، جس کی طرف قرآن حکیم میں ارشادات موجود ہیں۔

جن سے واضح ہے کہ ذلت باطنی کے ساتھ جو اصلی ذلت ہے، ذلت ظاہری بھی ان کے گلے کا ہار رہی اور وہ جس خطے میں بھی جا کر بسے یہ ذلت ان کے ساتھ رہی، خواہ ایشیاء ہو یا یورپ، امریکہ ہو

یا افریقہ، جہاں بھی رہے کسی قوم نے ان کا کوئی اخلاقی وقار نہیں مانا۔

چنانچہ قرآن حکیم نے ان پر ذلت کی مہر کرتے ہوئے اَيْنَمَا تُقِفُوا کا کلمہ بھی ارشاد فرمایا تھا، جس کے معنی یہی ہیں کہ وہ جہاں بھی پائے جائیں اور جس وطن میں بھی ہوں یہ ذلت ان کے ساتھ ہے اور کسی بھی قوم کے دل میں ان کی اخلاقی وقعت و حرمت قائم نہ ہوگی۔

چنانچہ اس ظاہری ذلت کا مظاہرہ جیسے وہ فلسطین بابل اور روم وغیرہ میں دیکھتے آرہے تھے، اس دور میں بھی وہ منظر ان کے سامنے رہا اور یہود کی یہ ذلت و حقارت دنیا میں کچھ ایسی پھیلی اور ہمہ گیر ہوئی کہ ایک مسلمان ہی انہیں مغضوب نہیں جانتے رہے بلکہ آج کی اور قومیں بھی انہیں ایسا ہی حقیر سمجھتی ہیں۔ آپ نے جنگِ عظیم کے موقع پر اخبارات میں پڑھا ہوگا کہ جنگ سے پہلے جب یہودی جرمن میں آباد تھے تو برلن کے ہوٹلوں پر بورڈ آویزاں تھے کہ ”کتا اور یہودی اس ہوٹل میں داخل نہیں ہو سکتا“۔

جرمنوں نے انہیں ”دنیا کی قوموں کا خون چوسنے والی قوم“ کا خطاب دیا، جو انتہائی حقارت آمیز خطاب ہے، جس سے انگلستان کے باشندوں کو بھی انکار نہ تھا۔ جرمنوں کا انہیں بیک بنی و دو گوش اپنے ملک سے باہر نکال پھینکنا کیا ان کی ذلت و مسکنت کا کچھ کم ثبوت ہے؟

مسلم حکومتوں میں بھی جہاں جہاں یہودی آباد ہیں، گوان پر مسلمانوں نے کوئی زیادتی نہیں کی، نہ انہیں کوئی ایذا پہنچائی، مگر ان کی عرفی حیثیت کو وہ بھی نہ بدل سکے اور ذلت کا عنصر بہر صورت قائم رہا۔

علامہ رشید رضا مصری مدیر المنار نے قاضی بیضاوی کی حسبِ ذیل عبارت نقل کی ہے، جس سے اس دور میں یہود کا ہر ملک میں بے وقعت اور ذلیل رہنا نمایاں ہے۔

فَالْيَهُودُ صَاغِرُونَ اِذْلَاءَ اَهْلِ مَسْكَنَةٍ وَمَدْقَعَةِ اَمَا عَلٰى الْحَقِيقَةِ وَاَمَّا لَا

لِتَصَاغِرْهُمْ وَتَفَاقِرْهُمْ خِيفَةُ اَنْ تَصَاعَفَ عَلَيْهِمُ الْجَزِيَّةُ.

ترجمہ: پس یہود حقیر، ذلیل، اہل مسکنت اور پٹی کٹی قوم ہیں حقیقتاً یا بتکلف اپنے کو حقیر اور فقیر

و مسکین دکھلانے سے تاکہ جزیہ ان پر (بوجہ ان کی مال داری کے) زیادہ نہ بڑھ جائے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ حقیقتاً جتنی انکی ذلت و مسکنت تھی وہ اسے تصنع اور بناوٹ سے اور بھی زیادہ کر کے دکھلاتے تھے، تاکہ اس بناوٹی غربت اور مفلوک الحالی کی وجہ سے جزیہ کی مقدار نہ بڑھ جائے جو خود ایک مستقل ذلت و مسکنت کی نشانی تھی، ورنہ خود دار اقوام تصنع سے اگر سعی کرتی ہیں تو یہ کہ اپنی کم حیثیتی کو چھپا کر کچھ اپنا وقار دکھلائیں اور اپنے کو حتی الامکان اتنا نہ گرائیں کہ کم حیثیتی کا پردہ اس طرح فاش ہو۔ یہ حالت تو سابقہ دور کی ہے، اپنے دور کے بارے میں علامہ مدوح آگے لکھتے ہیں:

وَهَذَا الْوَصْفُ أَكْثَرُ انْطِبَاقًا عَلَيْهِمْ فِي أَكْثَرِ الْبِلَادِ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ.

(المنار ص ۶۹ ج ۴)

ترجمہ: اور یہودی کی یہ حالت (جو بیضاوی نے بیان کی ہے) آج بھی بکثرت ان پر عام بلاد میں منطبق ہے۔

جس سے واضح ہے کہ سلف و خلف میں ان کی ذلت ایک جانی پہچانی چیز تھی، خواہ یورپ میں رہے یا ایشیاء وغیرہ میں، حتیٰ کہ عیسائی بھی انہیں ذلیل جانتے تھے، کہاں ہٹلر انہیں ذلیل کر کے دیس نکال دے اور کہاں برطانیہ اور امریکہ اپنی منحوس اغراض کی خاطر مسلمانوں سے کھلی بدعہدی اور دغا بازی کر کے ان کے سر پر ہاتھ رکھیں اور انہیں فلسطین میں بسا کر اسرائیل کا لیبل لگائیں، تاکہ عربوں کی قوت توڑی جاسکے، ورنہ اس سے پہلے کوئی جانتا بھی نہ تھا کہ یہودی قوم من حیث القوم کوئی زندہ قوم ہے بھی یا نہیں، اور یہ کہ اسرائیل کا مفہوم کیا ہے؟

اسرائیل سے یورپ کی پُر فریب ہمدردی

مسٹر بالفورڈ وزیر اعظم برطانیہ نے اسرائیل کی داغ بیل ڈالتے ہوئے یہود کے بارے میں بہت ہمدردانہ اور معصومانہ انداز میں فرمایا تھا کہ:

”آخر اس بے بس قوم (یہود) کے لئے بھی تو دنیا میں کوئی وطن ہونا چاہئے۔“

جو خود ان کی ذلت کا اعتراف اور اعلان ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ اگر یہودی اقوام کے ساتھ باوجود انکی ذلت و حقارت کو دلوں میں چھپائے رکھنے کے یہی ہمدردی تھی تو انہیں یورپ کے کسی خطہ میں کیوں نہ بسا دیا گیا، جب کہ یورپین ممالک

میں بہت سے خطے غیر آباد بھی پڑے ہوئے ہیں، جن میں آباد کاری کے وہ خود بھی خواہش مند ہیں، اس کے باوجود عربوں کا ملک تو ٹکڑے ٹکڑے کر کے یورپ سے ہزار ہا میل دور ان کا وطن فلسطین میں بنایا گیا، مگر یہ گوارہ نہیں کیا گیا کہ انہیں اپنا منہ بولا بھائی سمجھ کر یورپ میں اپنی برابر لا بٹھایا جاتا اور ان کا وطن وہیں بنادیا جاتا۔ اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے کہ یورپ کے نزدیک بھی یہ ذلیل قوم اس لائق نہ تھی کہ اسے یورپ میں جگہ دے کر اس ذلت و مسکنت کی پوٹ کو اپنے سر پر لا داجاتا۔

قرینِ مصلحت یہی سمجھا گیا کہ اپنے ملک کو اس قوم سے دور اور پاک رکھنے کے لئے بلکہ ساتھ ہی یورپین یہودیوں کو بھی ایشیاء میں ڈھکیلنے کے لئے انہیں مغربی ایشیاء میں ڈھکیل دیا جائے، تاکہ ایک پنتھ دو کاج کے اصول پر بظاہر ان کے ساتھ ہمدردی بھی قائم رہے اور ادھر عرب باسانی بے وطنی کے مصائب و آفات کا شکار ہو کر یورپ کے تابع فرمان بننے پر مجبور ہو جائیں۔ ان کی جمعیت بھی ٹوٹ جائے اور وہ یورپ کو براہِ راست آنکھ دکھانے کے قابل بھی نہ رہیں۔ کیا اس سے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ فلسطین میں یہودی آباد کاری بھی انہیں ذلیل و حقیر سمجھنے کا نتیجہ ہے تاکہ ایک تیر سے دو شکار ہو جائیں؟ یورپ سے یہ ذلت و مسکنت کی بلا بھی ٹل جائے اور عربوں کی قوت بھی ٹوٹ جائے اور ساتھ ہی یہود کے ساتھ ہمدردی کی نمائش بھی قائم رہے۔

یہودی ذلتِ دائمی کی حقیقی وجہ

بہر حال یہودی ذلت و مسکنت متمدن اور باشعور دنیا کا ایک متفق علیہ مسئلہ رہا ہے اور جوں ہی قرآن کریم نے ان پر ذلت و مسکنت کی مہر لگائی ویسے ہی ساری دنیا نے انہیں ذلیل سمجھنا شروع کر دیا، اور جس دم وہ خدا کی نگاہ سے گرے، اسی آن اقوامِ عالم کی نگاہوں سے بھی گرتے چلے گئے، جس سے صاف نمایاں ہے کہ اس قوم کی یہ ذلت و مسکنت انسانوں کی طرف سے ان پر نہیں ڈالی گئی بلکہ محض خدا کی طرف سے ہے، کیونکہ جو ذلت انسانوں کو انسانوں کی طرف سے دی جاتی ہے، وہ طبعاً اتنی ہمہ گیر نہیں بن سکتی کہ دنیا کی ہر باشعور قوم کا ضمیر اس سے متاثر ہو جائے۔

اگر یہودی ذلت کسی قوم کی دشمنی یا تحقیر آمیز رویہ یا اس کی قوت و شوکت کے دباؤ کا نتیجہ ہوتی تو

وہ یقیناً مقامی اور وقتی ہوتی، ہمہ وقتی اور ہمہ وطنی نہ ہوتی اور اس پر اَيْنَمَا تُقِفُوا (جہاں بھی ہوں ذلیل ہی ہوں گے) کی چھاپ نہیں لگ سکتی تھی، کیونکہ تذلیل کردہ قوم اگر ذلت آفریں وطن سے ہجرت کر کے کسی دوسرے وطن میں چلی جائے تو یقیناً اس کی ذلت ختم ہو جاتی ہے اور وہ اس جدید وطن میں اطمینان کا سانس لے کر اپنا سرمایہ عزت پھر جمع کر لیتی ہے، یا اگر کسی قوت و شوکت کے دباؤ سے کسی طبقہ کے ساتھ تحقیر آمیز امتیازی سلوک کیا جاتا ہے، تو جب اس قوم کا دباؤ ختم ہو جاتا ہے (جو اس فانی اور متغیر دنیا میں عادتاً ہوتا رہا ہے) جب ہی وہ ذلت و حقارت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

آخر انہیں یہود کو فرعون نے کیا کیا ذلتیں نہیں دیں اور کس کس انداز سے حقیر و ذلیل نہیں بنایا، مگر فرعون اور اس کی شوکت کے ختم ہوتے ہی ان کی وہ ساری ذلتیں بھی ختم ہو گئیں اور ان کی وہی سابقہ عزت و فضیلت پھر لوٹ آئی۔ پھر بخت نصر نے بنی اسرائیل کو کیا کچھ ذلیل اور رسوا نہیں کیا حتیٰ کہ اپنے نزدیک انہیں جڑ بنیاد ہی سے اکھاڑ پھینکا تھا، لیکن یہ دور بھی بخت نصر کے گزرنے سے گذر گیا اور آخر کار بنی اسرائیل پھر اپنے سابقہ عروج و اقتدار پر آ گئے۔

بہر حال دنیا کی کسی قوم کی طرف سے عائد کردہ ذلت و حقارت نہ حقیقی ہوتی ہے نہ ہمہ جہتی، لیکن خدا کی طرف سے اگر کسی قوم پر پھٹکار پڑ جائے تو پھر نہ اس کا اٹھانے والا ہی بجز خدا کے کوئی دوسرا ہو سکتا ہے اور نہ ہی وہ مقامی اور وقتی ہوتی ہے، بلکہ ہمہ گیر اثرات اختیار کر لیتی ہے، بالخصوص جب کہ وہ مُذِلِّ حقیقی خود ہی یہ بھی فرما دے کہ:

اَيْنَمَا تُقِفُوا (سورہ آل عمران: ۱۱۲)

یہود جہاں بھی رہیں گے ذلیل ہوں گے۔

اور اس ذلت کو بھی ضرب کے لفظ سے ظاہر فرمائے کہ جیسے سکہ پر ٹکسال میں مہر کی ضرب لگا کر اس کا نقش سکہ کے جگر میں پیوست کر دیا جاتا ہے جو سکہ کی بقاء تک اس سے نہیں چھوٹتا، ایسے ہی یہود پر ذلت و مسکنت کی مہر مار کر اس کا نقش ان کے نفوس میں پیوست کر دیا گیا ہے، جو ان کی بقاء تک ان سے بجز خدائی علاج کے نہیں چھوٹ سکتا۔ اسلئے یہ ذلت مقامی یا ہنگامی نہیں رہی بلکہ اقوامِ عالم کے قلوب میں پھیل گئی، حتیٰ کہ وہ بھی اس سے نہ بچ سکے جو بظاہر یہودیوں کی حمایت کا دم بھر رہے ہیں۔

پس یہود کی یہ ذلت و مسکنت ایشیاء، یورپ، امریکہ، افریقہ وغیرہ میں خود بخود پھیل گئی جو اسی خدائی اعلان اور خدائی قہر کا نتیجہ ہے اور آج تک محسوس و مشاہد بنا ہوا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایک ایسی ذلیل، مسکنت شعار اور محتاج و مقہور قوم طبعاً کبھی چین اور سکھ نہیں پاسکتی، کیونکہ اپنی اندرونی خرابیوں اور باہر کی پیاپے تذلیلوں اور بے اعتنائیوں سے اس قوم کا ضمیر مردہ ہو جاتا ہے اور وہ مایوسی کی اندرونی کوفت اور قلق و اضطراب سے کسی وقت بھی اطمینان و سکون کا سانس نہیں لے سکتی جیسا کہ عموماً جرائم پیشہ قوم کا قلب ہمیشہ بے اطمینانیوں کا مرکز رہا کرتا ہے، ممکن نہ تھا کہ یہود جیسی جرائم شعار قوم کا یہی حشر نہ ہوتا، ساتھ ہی ایسی اقوام کا ماحول بھی ان کی ایذا رسانی سے خالی نہیں رہ سکتا جیسا کہ عادۃ اللہ اور عرفِ عام یہی ہے۔

قرآن حکیم نے اس اذیت یابی کی حقیقت کو بھی جو اخلاقی ذلت کے ثمرات میں سے ہے خود ہی ارشاد فرمایا کہ:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ.

(سورہ اعراف: ۱۶۷)

ترجمہ: اور وہ وقت یاد کرنا چاہئے کہ جب آپ کے رب نے یہ بات بتلا دی کہ وہ ان یہود پر قیامت (کے قریب) تک ایسے (کسی نہ کسی) شخص کو ضرور مسلط کرتا رہے گا، جو ان کو سزائے شدید کی تکلیف پہنچاتا رہے گا۔

جس سے واضح ہے کہ حق تعالیٰ اس قوم کو کبھی چین سے نہیں بیٹھنے دے گا اور تا قیامت ان کی تعذیب اور مصیبت زدگی کے لئے ایسے لوگوں کو وقتاً فوقتاً کھڑا کرتا رہے گا، جو انہیں ذلت آمیز طریقوں سے پراگندہ خاطر اور بے چین بناتے رہیں گے اور ساتھ ہی وہ اپنی اندرونی شرارتوں کو محسوس کر کے اندرونی اذیت اور کوفت سے کبھی خالی نہیں رہیں گے، جس کی حقیقی وجہ وہی ہے کہ اس قوم نے قتلِ انبیاء اور تکذیبِ رسل کی راہوں سے ہمیشہ انبیائے کرام علیہم السلام اور صلحائے ملت کو اپنے اپنے وقت میں بے چین رکھا اور ستایا اور بحالتِ موجودگی انبیاء ان کے حق میں طرح طرح کے آفات اور بے چینیوں کے سامان مہیا کرتے رہے، اس لئے وہ خود چین کہاں سے پاسکتے تھے؟ اور چین آتا بھی تو کہاں سے، جب کہ چین اور قلبی سکھ کا تعلق ذکر اللہ اور اہل ذکر کی طرف رجوع کرنے

ہی میں پنہاں ہے، جسے اس قوم نے کبھی بھی نہیں اپنایا۔

مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ.

ترجمہ: جو کسی پر رحم نہیں کھاتا اس پر بھی رحم نہیں کیا جاتا۔

مَنْ ضَحِكَ ضُحِكَ.

ترجمہ: جو کسی کو ہنستا ہے تو اسے بھی ہنسا جاتا ہے۔

مَنْ حَفَرَ بئْرًا لِأَخِيهِ فَقَدْ وَقَعَ فِيهِ.

ترجمہ: جو کسی کے لئے کنواں کھودتا ہے تو خود ہی اس میں گرتا ہے۔

بہر حال تاریخ شاہد ہے کہ یہود اور ان کی وجہ سے بیت المقدس ہمیشہ سے مصائب و آفات کا

ہدف بنا رہا ہے۔

سیکڑوں بار بنی اسرائیل بنے اور بگڑے اور ان کے حق میں اوپر سے یہی ہوتا آرہا ہے کہ ان پر کوئی نہ کوئی مسلط ہوتا رہا اور انہیں بے چین بناتا رہا اور یہی ان کا مستقبل بھی ہے۔

یہ کہا جانا ممکن ہے کہ یہ سارے مہلکے آل یعقوب (بنی اسرائیل) کے لئے ہوں، عام یہودیوں کے لئے نہ ہوں، جو مختلف اقوام میں سے آکر مذہب یہودیت میں شامل ہو گئے ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ مغضوب سے وابستہ بھی مغضوب ہی ہو جاتا ہے اور پھر اس کا تجزیہ بھی مشکل ہے کہ کون بنی اسرائیل میں سے ہے اور کون ابنائے یہودیت میں سے ہے؟ اس لئے حکم کے لحاظ سے بھی یہود اور بنی اسرائیل میں فرق کرنا مشکل ہے۔

یہود پر متبعین عیسیٰ علیہ السلام کی دائمی علمی برتری

تیسرا قرآنی دعویٰ یہ ہے کہ یہود دینی حجت اور علم حق سے محروم ہو چکے ہیں اور اپنی مسلسل شرارتوں کی وجہ سے ان کے قلوب اور فطرتیں اس حد تک مسخ ہو چکی ہیں کہ قبولیت حق کی استعداد ہی من حیث القوم ان سے رخصت ہو چکی ہے، جس سے وہ کبھی دینی حجت میں اپنے حریفوں پر غالب نہیں آسکتے، بلکہ ان سے ہمیشہ مغلوب اور پست رہیں گے، جب کہ علم صحیح ان سے رخصت ہو چکا ہے، جو بلاشبہ ان کی ذلت باطنی کی انتہا ہے۔

قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو خطاب فرماتے ہوئے ان سے جو چار وعدے فرمائے تھے ان میں سے چوتھا وعدہ یہ تھا کہ:

وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ. (سورہ آل عمران: ۵۵)

ترجمہ: اور رکھوں گا (اے عیسیٰ) ان کو جو تیرے مطیع ہیں غالب ان لوگوں پر (یعنی یہود پر) جو

(تیرا) انکار کرتے ہیں، قیامت کے دن تک۔

اس قرآنی دعوے کا مطلب یہ ہے کہ دینی حجت و برہان میں یہود پر ہمیشہ متبعینِ عیسیٰ فائق، غالب اور بالا دست رہیں گے، چنانچہ اِلٰی يَوْمِ الْقِيَمَةِ کا لفظ اس کا واضح قرینہ ہے کہ یہاں فوقیت سے دینی حجت کی فوقیت مراد ہے، مادی فوقیت مراد نہیں، کیونکہ مادی بالا دستی چلتی پھرتی چھاؤں ہے، نہ ہمیشہ کسی قوم کو حاصل رہی ہے نہ رہ سکتی ہے، جب کہ مادہ ہی خود اپنی ذات سے متغیر ہے، تو اس کی فروعات کو بقائے دوام کیسے میسر آ سکتی ہے؟

چنانچہ دنیا میں قوموں کا عروج و زوال ایک ایسا مشاہدہ ہے جسے دل ہی نہیں آنکھیں بھی ہمیشہ سے دیکھتی آرہی ہیں۔

قرآن حکیم نے بھی اقوامِ عالم کی تاریخ میں جگہ جگہ قوموں اور ان کے عروج کی بے ثباتی کو دکھلایا ہے، البتہ بقائے دوام جس چیز کے لئے ثابت کی ہے وہ صرف حق و صداقت اور اس کی حجت و برہان ہے کہ انجام کا پالا آخر کار اسی کے ہاتھ رہا ہے، چونکہ یہاں متبعینِ عیسیٰ کے لئے ابد تک کی بالا دستی اور غلبہ کا وعدہ کیا گیا ہے، اس لئے عام حالات میں حق و صداقت اور اس کی حجت و دلیل ہی کا غلبہ مراد ہو سکتا ہے جو ازل سے چلتا آیا ہے اور ابد تک چلتا رہے گا۔

مفسرین میں سے قتادہ، حسن بصری اور ابن جریر وغیرہ اسی طرف گئے ہیں، جیسا کہ روح المعانی میں یہ اقوال دیکھے جاسکتے ہیں۔

حقیقی متبعین عیسیٰ علیہ السلام کا مصداقِ صحیح

رہے متبعین عیسیٰ، تو ظاہر ہے کہ وہ دو ہی قومیں ہو سکتی ہیں ایک نصاریٰ اور ایک مسلمان۔
قبل از بعثتِ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نصاریٰ ہی متبعین عیسیٰ تھے، گو عام نصاریٰ بھی انجیل
میں تحریف و تبدیل کے سبب یہود ہی کی طرح اپنی حق و صداقت اور اس کی سچی حجت و دلیل اپنے
ہاتھوں کھو چکے تھے، جس کے ہوتے ہوئے ان کے برہانی غلبہ کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے تھے، جیسا
کہ قرآن نے دعویٰ کیا ہے:

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ.

(سورہ مائدہ: ۱۴)

ترجمہ: اور وہ جو کہتے ہیں اپنے کو نصاریٰ اُن سے بھی لیا تھا ہم نے عہد ان کا، پھر بھول گئے نفع
اٹھانا اس نصیحت سے جو ان کو کی گئی تھی۔

لیکن پھر بھی حق ان سے کلیۃً منقطع نہیں ہوتا تھا جیسا کہ زمانہ فترت کے بارے میں خود نبی
کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ حق بنیاد ہے کہ جب آپ کی بعثت کا زمانہ قریب آیا تو حق تعالیٰ نے
قلوبِ بنی آدم پر نگاہ ڈالی اور سب اقوام کو غضب آلود نگاہوں سے دیکھا کہ کہیں بھی حق کا نشان باقی
نہ رہ گیا تھا، الا غیر اہل الکتاب، بجز چند بچے کھچے بے یار و مددگار اہل کتاب کے جو اپنے دین کو
بچائے ہوئے شہروں سے دور پہاڑوں کی گھاٹیوں، غاروں اور جنگلوں میں چھپے چھپائے پڑے
ہوئے تھے، یعنی نہ ان کے ہاتھ میں دنیا کا کوئی وسیلہ ہی رہ گیا تھا اور نہ ہی ان کی کوئی سننے والا تھا۔
صرف حق اور استقامت ہی ان کی سب سے بڑی دولت تھی جو ان حالات میں بھی ان کے ہاتھوں
میں محفوظ تھی اس لئے حقیقتاً یہی لوگ متبعین عیسیٰ تھے، جو بلاشبہ حجت و برہان میں یہود اور خود اپنے ہم
قوم (بگڑے ہوئے نصاریٰ) پر غالب تھے، مگر ان کی سننے والا کوئی نہ تھا، اس لئے انہوں نے دنیا
سے کنارہ کشی اور ہجرت اختیار کر کے گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی، جیسا کہ خود انبیاء علیہم السلام کی نوعیت
بھی یہی رہی ہے کہ ان کی قوموں میں بھی جب کوئی ان کی سننے والا نہیں رہتا تھا اور قوم عذاب

و ہلاکت کے کنارے آگتی تھی تو یا انہیں جہاد کا حکم ملتا تھا یا ہجرت کا، جو ان کی استقامت اور ان کی حجت و برہان کی قوت اور غلبہ کی دلیل ہوتا تھا۔

اور جیسا کہ خود اس امت مرحومہ کے اہل حق کو بھی ہدایت دی گئی ہے کہ:

”جب غلبہ اہل باطل کا ہو جائے اور حق فروغِ باطل کی وجہ سے زیرِ پردہ ہو جائے اور کوئی بھی حق کی

سننے والا نہ ہو اور جہاد کی بھی قوت نہ رہے یا اس کا محل نہ ہو تو اپنے (دین کو بچانے کے لئے صرف اپنے) کو سنبھالو کہ تمہیں گمراہ لوگ ضرر نہ پہنچا سکیں۔“

اسی طرح نصاریٰ میں بھی خال خال اہل حق رہ گئے تھے، اس لئے مجموعی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ متبعینِ نصاریٰ سے حق کلیۃً منقطع نہیں ہوا تھا، اس لئے حجت و برہان کا غلبہ بھی انہیں ہی ان بے حجت یہود پر حاصل تھا، گو مادی قوت ان اہل حق کے ہاتھ میں نہ تھی۔

بعثتِ نبوی کے بعد یہی اہل حق دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے اور اسلام آنے کے بعد نصاریٰ حق سے کلیۃً خالی رہ گئے، اس لئے اب متبعینِ عیسیٰ مسلمان ہی ثابت ہو سکتے ہیں، جو حقیقی معنی میں حضرت مسیح علیہ السلام کے متبع ہیں کہ ان کی پیغمبرانہ عظمت کے قائل اور معتقد ہیں، انہیں اولوا العزم اور جلیل القدر پیغمبر مانتے ہیں، انہیں کلمۃ اللہ، روح اللہ اور عبد اللہ یقین کرتے ہیں اور اس پر صدقِ دل سے ایمان لائے ہوئے ہیں، پھر نہ صرف مسیح علیہ السلام ہی کی عظمت کے دلدادہ ہیں، بلکہ اُن کی لائی ہوئی شریعت کی حقانیت کے بھی قرآنی سند سے قائل اور معتقد ہیں۔

پس جیسے اور انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں کو مسلمان قرآنی سند سے جانتے ہیں اور مانتے ہیں، گو منسوخ العمل بھی سمجھتے ہیں اسی طرح بواسطہ قرآن وہ شریعتِ عیسوی کو بھی اپنے وقت کی سچی شریعت جانتے ہیں اور اعتقاداً اسے مانے ہوئے ہیں۔

اسی لئے قرآن کو مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ فرمایا گیا ہے کہ وہ سب اگلوں کا تصدیق کنندہ ہے، جس کے معنی ہی شرعاً ماننے اور کمالِ یقین کے ساتھ معتقد ہو جانے کے ہیں، اس لئے حقیقی معنی میں متبعینِ عیسیٰ مسلمانوں کے سوا دوسری کوئی قوم نہیں اور نہ ہو سکتی ہے۔

آج کے نصاریٰ حقیقی متبعین عیسیٰ نہیں ہیں

رہے آج کے نصاریٰ جو اپنے کو عیسائی کہہ کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اتباع کے مدعی ہیں، سو حقیقی معنی میں نہ وہ متبعین عیسیٰ ہیں نہ متبع کہلانے کے مستحق ہیں، زیادہ سے زیادہ انہیں صرف قومی طور پر متبع کہا جائے تو کہہ دیا جائے، جب کہ وہ شریعت عیسوی کو طرح طرح کی تحریفات اور ترمیمات سے مسخ کر کے محض قومی انداز سے اپنے سر پر لادے ہوئے ہیں۔

انہوں نے اس تحریف کردہ شریعت کی رو سے حضرت مسیح علیہ السلام کو بجائے عبداللہ کے ابن اللہ اور ثلث ثلاثہ کہا، تو حید عیسوی کو خیر باد کہہ کر تثلیث کے قائل ہوئے، ان کی عبدیت کو جس کا اعلان انہوں نے گہوارہ ہی میں کر دیا تھا الوہیت سے جا ملایا اور انہیں الہ مجسّد کہا، ان کی مقدس پاک اور خالص جنتی شخصیت کو بطور کفارہ تین دن کے لئے جہنمی مانا، العیاذ باللہ۔ ان کی لائی ہوئی کتاب (انجیل مقدس) کو تحریف در تحریف سے بے اصل بنایا اور پھر وہ جیسی بھی تھی اس کی بھی کوئی سند نہیں، بلکہ اصل کتاب ہی کا کوئی وجود نہیں، صرف تراجم ہیں اور وہ بھی باہم متخالف اور متضاد۔

ظاہر ہے کہ دین عیسوی میں ان خود رائیوں اور طرح طرح کی تبدیلیوں اور تحریفوں کے ساتھ آج کی بے اصل انجیل کو ماننا اور حضرت مسیح علیہ السلام کی اصلی شخصیت کو کھو کر مذکورہ اوصاف کی فرضی شخصیت کو تسلیم کرنا کیا مسیح کا حقیقی اتباع کہلایا جاسکے گا؟ ہرگز نہیں۔ ایک مسلمان ہی رہ جاتے ہیں جو قرآنی سند سے انہیں اصلی مسیح اور اسی مُنَزَّلُ مِنَ اللّٰہِ اصلی انجیل پر ایمان لانے کی وجہ سے حقیقی معنی میں متبعین عیسیٰ کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔

متبعین عیسیٰ کا صحیح مصداق صرف مسلمان ہیں

بہر حال متبعین عیسیٰ اپنی اپنی نوعیت سے دو قومی نکلیں، اسلام سے قبل عیسائی اور اسلام کے بعد مسلمان، اور ظاہر ہے کہ قرآن نے عمومی رنگ میں دعویٰ کیا ہے کہ یہود پر حجت و برہان میں قیامت تک متبعین عیسیٰ غالب رہیں گے اور یہود اُن سے ہمیشہ مغلوب، اس لئے اس آیت سے بلحاظ حجت

و برہان یہود پر غلبہ اور فوقیت ان ہی دو قوموں کو حاصل رہا جو کہیں کہیں سیاسی بھی ہوتا رہا، مگر فوقیت سے قرآنی مقصد یہی دینی حجت کی فوقیت اور غلبہ ہے، البتہ سیاسی غلبہ سے اس نے انکار بھی نہیں کیا اگر وہ بھی کسی وقت ہو تو نصوص قرآنی کے خلاف نہیں۔

بہر حال یہود کی مغضوبیت کے بارے میں قرآن نے صراحتاً جو کچھ فرمایا وہ بنیادی طور پر یہی تین باتیں ہیں۔

ایک ان پر ذلت و مسکنت کی مہر اور اس کے اسباب و آثار، اسباب کے درجہ میں ان کے کثرت اور آثار کے درجہ میں ان کی زبوں حالی اور احساسِ کمتری۔

دوسرے خلقِ خدا کے ہاتھوں انہیں مسلسل اذیتیں پہنچتے رہنا جس سے انہیں کبھی چین نصیب نہ ہوا اور کبھی بھی قلبی سکون نہ ملے۔

اور تیسرے دینی حجت و برہان میں پستی اور مغلوبیت، بالفاظِ دیگر صحیح علم و ہدایت سے محرومی اور ان کے حریفوں کا علمِ صحیح اور ہدایتِ الہی سے اپنے اپنے وقت میں اس حجتِ دینی میں ان پر غالب رہنا۔

یہود کی حکومت کی نہ قرآن نے نفی کی ہے اور نہ اثبات

ظاہر ہے کہ ان تینوں امور میں نہ یہود کی دولت کا ذکر ہے نہ حکومت کا، نہ اس کی نفی کی گئی ہے نہ اثبات، اس لئے یہود کی ان تین مذمتوں، ذلت، اذیت اور برہانی مغلوبیت سے یہود کی دولت و حکومت کی نفی پیدا کرنا قرآن پر اپنی طرف سے ایک مضمون کا اضافہ کر دینا ہے، جب کہ قرآن نے اس کا کوئی صریح ذکر ہی نہیں اٹھایا، نہ نفیاً، نہ اثباتاً۔

اندریں صورت اس مزعومہ اضافہ کے معیار سے ان کی دولت و حکومت کی نفی یا اثبات کرنا اپنے مفروضہ پر موافق مخالف بحث کرنا ہے، قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ قرآنی تصریحات کے پیش نظر اگر انہیں دولتِ دنیا بھی کافی مل جائے اور کوئی رسمی اقتدار بھی میسر آجائے تو یہ ان کی اس ذکر فرمودہ قرآنی ذلت کے منافی نہ ہوگا، کیونکہ ذلت و مسکنت کے معنی ناداری

اور مفلسی کے نہیں، بلکہ نگاہوں میں بے وقعتی اور بے مقداری کے ہیں، خواہ خدا کی نگاہ میں ہو یا مخلوق کی، جس کی بناء ذلیل قوم کے ناشائستہ اخلاق و اعمال ہوتے ہیں نہ کہ اس کی زرداری یا ناداری۔

ہو سکتا ہے کہ ایک قوم کافی دولت مند بھی ہو اور اپنی ناشائستہ حرکات کے سبب عام نگاہوں میں بے وقعت اور ذلیل بھی ہو اور تکلیفیں بھی اٹھاتی رہے۔ آج کتنے ہی کروڑ پتی دنیا میں موجود ہیں، لیکن اگر وہ غیر مہذب اور بدکردار ہوں اور دولت ہی کے نشے میں عیاشی، اوباشی، فحاشی اور سفاکی و چالاکی کے شکار ہوں تو دنیا کی آنکھ سے ان کی ذلت و بے وقعتی کو ان کی دولت نہیں چھپا سکتی، بلکہ وہ متمول ہو کر بھی ذلیل و خوار ہی رہیں گے، خواہ کتنے ہی بڑے سرمایہ دار ہوں۔ اگر یہ صورت نہ ہوتی تو آج سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ چھڑ جانے کے کوئی معنی ہی نہ ہوتے اور دنیا کے بڑے بڑے سرمایہ داروں کو ایک مستقل مشن کی حیثیت سے ذلیل اور مبغوض نہ سمجھا جاتا۔

اس لئے آج اگر یہود میں بے شمار دولت بھی مان لی جائے، جس کا کافی زمانہ سے ڈھول پیٹا جا رہا ہے اور جس کے افسانے آج بکثرت زبان زد ہیں تو یہ نہ ان کے عند اللہ یا عند الناس باعزت ہونے کی دلیل ہے نہ ان کی سکہ زدہ ذلت کے منافی ہے، کیونکہ دولت نہ خود صلاحیت کا معیار ہے نہ مقبولیت کا۔

پھر بھی واقعات کو دیکھا جائے تو یہود کی دولت کے افسانے، افسانوں سے زائد نہیں، ان میں افراد بلاشبہ لکھ پتی اور کروڑ پتی ہیں لیکن قوم من حیث القوم مفلس و نادار ہے، جو چند افراد کے متمول سے متمول نہیں سمجھی جاسکتی۔

یہ واقعہ ہے کہ آج کی اقوام میں یہود من حیث القوم مفلوک الحال اور افلاس زدہ قوم ہے، جس پر ذلت کے ساتھ ناداری بھی مسلط ہے۔

انسائیکلو پیڈیا کی ذیل کی عبارت پڑھئے جو مولانا عبد الماجد دریا آبادی نے بصورت ترجمہ نقل فرمائی ہے، اس سے یہود کے قومی تمول کی حقیقت بے نقاب ہو جائے گی اور وہ یہ ہے:

”عوام یہود دوسری قوموں سے کہیں زیادہ غریب ہیں، یہ اور بات ہے کہ ان کے چند افراد بہت

زیادہ دولت مند ہیں۔“ (جوش انسائیکلو پیڈیا ص ۶۱ ج ۱)

پھر اس کتاب کی یہ مترجم عبارت بھی ملاحظہ ہو۔

”گو یہود کا متمول ضرب المثل کی حد تک شہرت پا چکا ہے، لیکن اہل تحقیق کا اتفاق ہے کہ یہود یورپ کے جس ملک میں آباد ہیں وہاں کی آبادی میں ان کے مفلسوں کا تناسب بڑھا ہوا ہے۔“

(جیوش انسائیکلو پیڈیا ص ۱۵۱ ج ۱)

جس سے صاف نمایاں ہے کہ یہود پر من حیث القوم ذلت و مسکنت کی طرح افلاس و ناداری بھی مسلط ہے اور وہ اس لحاظ سے بھی دنیا کی نگاہوں میں ایک گری ہوئی اور بے وقعت قوم ہے جیسا کہ علامہ رشید رضا مصری کی عبارت اس بارے میں گزر چکی ہے کہ دنیا بھی انہیں مفلوک الحال جانتی ہے اور وہ خود بھی اپنے کو حقیر و ذلیل اور مفلسوں کی حیثیت سے رکھتے ہیں تاکہ جزیہ کے اضافہ سے بچ سکیں، البتہ افراد ضرور ایسے ہیں کہ ان میں سے ایک ایک سرمایہ دار، ایک سرمایہ دار قوم کے برابر ہے۔ اس لحاظ سے اگر یہود کی قوم کو متمول قوم باور کر لیا جائے تو کیا بھی جاسکتا ہے، لیکن ان کی یہ مالداری ان کی ذلت کے منافی نہیں ہوگی۔ ایک ذلیل قوم دولت مند بن جائے تو دولت کی اس ذلت سے کبھی بھی عار پیدا نہیں ہوتا جب کہ قرآن اس بارے میں ساکت ہے۔ اور وہ صرف ذلت یہود ہی کے بارے میں ناطق ہے، تو یہ ذلت ان کے تمول کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور ان کے افلاس کے ساتھ بھی۔

اسی طرح اگر کسی وقت کوئی ذلیل اور ناہنجار قوم اپنے ہتھکنڈوں اور چال بازیوں سے رسمی اقتدار کی شان بھی اپنے لئے مہیا کر لے مگر اس کا ناشائستہ کردار نہ بدلے تو وہ ذلیل ہی شمار ہوگی خواہ اس کے ہاتھ میں کتنی ہی پولیس اور فوج کی طاقت بھی ہو۔ پس دولت اور قومی اجتماعیت ذلت کے منافی نہیں، جب کہ عزت و ذلت کا تعلق کردار اور اخلاق سے ہے، دولت و حکومت سے نہیں۔

دولت و اقتدار کے ساتھ ذلت جمع ہو سکتی ہے

احادیث نبوی میں فرمایا گیا ہے کہ ایک وقت آئے گا کہ اُمراءِ دُول ایسے لوگ بن جائیں گے کہ تم ان پر لعنت کرو گے اور وہ تم پر، یعنی تم انہیں حقیر و ذلیل سمجھو گے اور وہ تمہیں اپنا نافرمان۔

علاماتِ قیامت ہی میں یہ بھی فرمایا گیا کہ دنیا کے آخری دور میں ننگ پیرے، ننگ سرے اور چرواہے قسم کے جنگلی، غیر مہذب لوگ برسرِ اقتدار آجائیں گے۔
علاماتِ قیامت ہی میں یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ:

لکع ابن لکع
خسیس ابن خسیس

ظاہر ہے کہ یہاں رسمی اقتدار کے باوجود اس قسم کے لوگوں کے ذلیل ہونے کی طرف بھی اشارہ ہے۔

بہر حال جب ان احادیث میں اقتدار کے باوجود بھی انہیں ذلیل ہی کہا گیا، اور سرداری کے باوجود بھی لئیم و خسیس اور ذلیل ہی کا لقب ان پر چسپاں کیا گیا، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ کسی قوم کی دولت و حکومت، اس کی ذاتی خست و دناءت کے منافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، جب کہ عزت و ذلت کا تعلق اخلاق و کردار سے ہے اور دنیوی دولت و حکومت کا تعلق کسب و اکتساب اور سعی و تدبیر سے ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسی تدابیر و مساعی جیسے نیک کردار لوگ کر سکتے ہیں ایسے ہی بداطوار قسم کے لوگ بھی کر سکتے ہیں اور اس عالم اسباب میں دونوں ہی پر ثمرات بھی مرتب ہو سکتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ ہرگز ضروری نہیں کہ دولت و ثروت یا اقتدار اسی قوم کو ملے جو عند اللہ وعند الناس باعزت اور مقبول بھی ہو۔ ایک ذلیل سے ذلیل قوم اور غلط کار سے غلط کار طبقہ بھی برائے چندے دولت مند اور با اقتدار بن سکتا ہے اور محض اس اقتدار کی نمود اور دولت کی بود اس کے اخلاق کی پستی اور افعال کی دناءت کو نہیں چھپا سکتی۔

پس یہ دونوں چیزیں دولت اور ذلت جمع ہو سکتی ہیں، اس تکوینی اصول کے تحت اگر غور کیا جائے تو یہود کی مادی قوت کا بھی جب کہ قرآن اس سے ساکت ہے، ان تینوں قسم کی ذلتوں کے ساتھ جمع ہو جانا ناممکن نہیں رہتا، کیونکہ قرآن حکیم نے ان ذلتوں کی بنیاد ان کی سیاہ کاریوں اور بد باطنی کو قرار دیا ہے، دولت و قوت کو قرار نہیں دیا، جس سے واضح ہے کہ یہ ذلت اخلاقی اور دینی لائن کی چیز ہے،

جس کا زیادہ سے زیادہ مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ یہود فاسق و کافر، یا اس سے بڑھ کر معاند دشمنانِ حق ہیں لیکن حکومت مادی لائن کی چیز ہے جو مادی تدابیر سے تعلق رکھتی ہے، جس کے لئے نہ مومن کی قید ہے نہ کافر کی، نہ مخلص کی نہ منافق کی۔

حکومتیں جیسے باعزت ایماندار لوگوں کو ملتی رہی ہیں، بے عزت بدکاروں کے ہاتھ بھی آتی رہی ہیں۔ اس لئے اگر یہود کو بھی بایں ذلتِ اخلاقی کوئی مادی قوت مل جائے تو وہ یہود کی ان فرمودہ قرآنی ذلتوں کے منافی نہ ہوگی، جب کہ قرآن نے اس کی کھلی نفی نہیں فرمائی۔ ہو سکتا ہے کہ وہ رسمی طور پر دنیوی اقتدار پا جائیں اور یہ اخلاقی ذلت بھی بدستور باقی رہے۔

یہود کی باطنی ذلت، دنیوی اقتدار کے منافی نہیں

ممکن ہے کہ قرآن حکیم کے لفظ ذلت جو ضَرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ میں یہود کے لئے ارشاد ہوا، یہ خیال کیا جائے کہ ذلت درحقیقت عزت کی ضد ہے، جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ جب یہود پر ذلت ڈال دی گئی تو انہیں عزت نہیں مل سکتی، اور عزت کا بڑا فرد حکومت اور مادی قوت ہے، تو وہ بھی انہیں نہ ملنی چاہئے، ورنہ یہ اس عائد کردہ ذلت کے منافی ہوگا اور اس طرح گویا قرآن کی عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ یہود کو حکومت کبھی نہ ملے، شاید اس سے استنباط کر کے بعض مفسرین نے یہود کی حکومت کی دوامی نفی کی ہے، لیکن یہ استنباط ہے، نص نہیں ہے۔

پھر میں عرض کر چکا ہوں کہ اول تو یہاں ذلت کے معنی ذلتِ باطنی کے ہیں جو اخلاقی ذلت ہے کہ وہ عند اللہ نامقبول ہیں۔

ذلتِ ظاہری کہ آدمی عند الناس بھی نامقبول اور بے وقعت ہو جائے اس ذلتِ باطنی کے تابع اور اس کے آثار میں سے ہے، لازم نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ذلت نہ مادی قوت کے منافی ہے نہ رسمی حکومت کے، ہو سکتا ہے کہ ایک قوم یا طبقہ انتہائی بد اخلاق، سیاہ کار اور عند اللہ نامقبول بھی ہو اور حکمران بھی ہو، کیونکہ خدائے حکیم نے حکومت کا تعلق مادی اسباب سے رکھا ہے، اپنے یہاں کے تقرب پر نہیں رکھا، ورنہ کافر کبھی حکمران نہ بن سکتا، حالانکہ کفار و فساق سب تخت و تاج کے مقام تک

پہنچتے آئے ہیں۔ پس جو قوم بھی ان مادی اسباب کو جمع کر لے گی برسرِ اقتدار آجائے گی، خواہ عند اللہ نامقبول بھی ہو۔

اگر کوئی فاسق و فاجر بلکہ خدا دشمن قوم بھی اپنے اندرونی انتشار کو رفع کر کے اپنی قوم کے بکھرے ہوئے افراد کی شیرازہ بندی کرے، خود طاقت نہ رکھتی ہو تو کسی بڑی طاقت کا سہارا لے کر فنونِ حرب میں مہارت پیدا کر لے، زراعت اور ایگری کلچر میں آگے بڑھے، اپنی دولت سے زمینیں خرید خرید کر ایک وسیع رقبہ پر قابض ہو جائے، مخنتیں کر کر کے اس کی پیداوار بڑھائے، صنعت و حرفت اور عصری تعلیم میں کسی سے پیچھے نہ رہے، اور اپنا سرمایہ جوڑتے رہنے کے بجائے اپنے اجتماعی مفاد پر صرف کرنے کی عادت ڈالے تو بعالمِ اسباب کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ طاقتور نہ ہو جائے، خواہ وہ یہودی قوم ہو یا نصرانی۔ آخر آج کی دنیا کی جو قومیں ان وسائل کو لے کر آگے بڑھ رہی ہیں خواہ وہ خدا دشمن بھی ہوں اور عند اللہ بلکہ عند الناس اخلاقی طور پر ذلیل بھی ہوں، وہ مادی طاقت پارہی ہیں۔ حق تعالیٰ کسی بھی قوم کے حق میں اسبابِ دنیا اور ان کی طبعی خاصیتوں کو سلب نہیں فرماتے۔

كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْذُورًا ۝

(سورہ بنی اسرائیل: ۲۰)

ترجمہ: ہم انہیں بھی مدد دیں گے (باسبابِ ظاہری) اور انہیں بھی، اور تیرے رب کی عطا پابند نہیں ہے۔

عموم کے ساتھ صاف اعلان ہے۔

وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا. (سورہ شوریٰ: ۲۰)

ترجمہ: اور جو بھی ارادہ کرے گا دنیا کی کھیتی کا تو ہم اسے اس سے حصہ دیں گے۔

اس فطری اصول کے تحت یہود پر بھی قرآن نے کوئی پابندی عائد نہیں کی کہ وہ یہ تدابیر اختیار نہ کر سکیں۔ بہر حال فسق و فجور اور کفر و طغیان کی باطنی ذلت الگ ہے اور تدابیرِ دنیا کی بات الگ، دونوں میں کوئی تضاد نہیں، آخر آج کی دنیا میں کتنی قومیں ہیں جو حق پرستی کی ترازو میں پوری اترتی ہوں؟ لیکن وسائلِ دنیا پر قابض ہو کر با اقتدار بنی ہوئی ہیں۔

آج دنیا میں عیسائیوں کا غلبہ و اقتدار ہمہ گیر طور پر قائم ہے، لیکن انہیں اخلاقی قدروں کے لحاظ سے ذلیل اور حقیر بھی سمجھا جا رہا ہے، جب کہ انہوں نے دنیا میں فسق و فجور، فحاشی، عریانی، بدکاری، جوئے بازی، شراب خوری، عیاری اور مکاری کو صرف اپنے ہی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اپنے وسائل سے پوری دنیا میں پھیلا کر دنیا کے مزاج کو بدی سے بدل ڈالا ہے اور دنیا کے اخبارات، رسائل اور صحف رات دن ان کی حرکاتِ قبیحہ پر احتجاج بھی کرتے رہتے ہیں، انہیں اخلاقی دائروں میں ذلیل بھی جانتے ہیں اور اس کا اعلان بھی کرتے رہتے ہیں، مگر پھر بھی ان کی طاقت کو مانتے ہیں اور ان کی طاقت اور اپنی کمزوری سے مجبور ہیں کہ کچھ نہیں کر سکتے۔

جیسے عیسائی اقوام میں اخلاقی ذلت اور مادی قوت دونوں جمع ہیں، ایسے ہی اگر یہود میں بھی جمع ہو جائیں تو نظر بر اسباب اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے۔ اور قرآن کی رو سے وہ کون سا مانع ہے کہ وہ عند اللہ اور عند الناس ذلیل و خوار رہتے ہوئے بھی اپنی تنظیم یا بڑی طاقتوں کی مدد سے یا ان کے ابھارنے سے ان طاقتوں کا آلہ کار بن کر اسرائیل بھی بنالیں؟

پس یہود پر نصِ قرآنی نے ذلت کی مہر لگائی ہے کسی مادی قوت سے ممنوع رہنے کی مہر نہیں لگائی گئی، اس لئے اگر انہیں مادی قوت ہاتھ آ جائے تو اس عائد کردہ ذلت کے منافی نہ ہوگا۔

یہود سے ختمِ ذلت کی قرآنی تجویز کے بارے میں ہدایت

دوسرے یہ کہ یہ ذلت جس کو سامنے رکھ کر یہود کی مادی اور اجتماعی قوت کی نفی کی جا رہی ہے اور جس کی وجہ سے انہیں کبھی بھی قوت و عزت نہ ملنے کا شبہ ہو رہا ہے کہ کہیں یہ عزت و قوت اس ذلت کے منافی نہ ہو جائے اور قرآن پر خلاف کا کوئی دھبہ نہ آ جائے وہ خود قرآن کے نزدیک ابدی اور دائمی کب ہے کہ اس شبہ کی گنجائش ہو، یہ شبہ تو اس وقت ممکن تھا کہ یہ ذلت قرآن کے نزدیک دوامی اور ایسی اٹل ہوتی کہ کبھی بھی زائل نہ ہوتی۔ قرآن نے تو خود اس ذلت کو عارضی اور مشروط قرار دیا ہے اور چاہا ہے کہ یہود اس ذلت سے نکل جائیں، عزت پائیں اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ذلیل نہ رہیں۔

چنانچہ اس کتابِ مبین نے جہاں ان پر ذلت عائد کی وہیں اس نے اس ذلت کے رفع کرنے

کے طریقے بھی یہود کے سامنے رکھ دیئے ہیں کہ اگر وہ چاہیں تو اپنی اس ذلت کو ختم کر سکتے ہیں۔ جس آیت میں یہود پر ہمہ جہتی اور ہمہ وطنی ذلت عائد ہونے کا اعلان فرمایا وہیں اس کے ساتھ ہی ساتھ اس ذلت میں ایک استثناء کا کلمہ بھی ارشاد فرمایا ہے جس سے رفع ذلت کا راستہ نکلتا ہے، جس کے معنی ہی ہیں کہ یہ ذلت ایسی دوامی اور اٹل نہیں ہے کہ کبھی بھی رفع نہ ہو سکے۔

ارشاد فرمایا:

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ.

(سورہ آل عمران: ۱۱۲)

ترجمہ: ان (یہود) پر ذلت تھوپ دی گئی ہے وہ جہاں بھی ہوں مگر اللہ کی رسی اور لوگوں کی رسی سے۔

حبل کے معنی لغت میں رسی کے ہیں اور یہاں حسب تفسیر مفسرین عہد یا سبب مراد ہے، کہ خواہ وہ سبب خالق کی طرف سے ہو یا مخلوق کی طرف سے، اس ذلت کو رفع کر دے گا۔

اللہ کی طرف کا سبب یہ ہے کہ یہود سچی توبہ کر کے کلمہ اسلام قبول کر لیں تو ذلت کلیہ ختم ہو جائے گی، نہ ذلت باطنی رہے گی نہ ذلت ظاہری۔ اور وہ مسلمان ہو کر تمام ان عزتوں کے مستحق ہو جائیں گے جو اسلام و ایمان کے ساتھ وابستہ ہیں، ان کے حقوق وہی ہوں گے جو ایک مسلمان کے ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ اسلام قبول نہ کریں بلکہ یہودی ہی رہیں تو حبل الناس یعنی بندوں کی طرف رفع ذلت کا سبب اور علاقہ یہ ہے کہ:

”وہ اسلام کی شوکت قبول کر کے ذمی بن جائیں۔“

اس صورت میں ذلت باطنی تو باقی رہے گی مگر ذلت ظاہری ایک حد تک مرتفع ہو جائے گی، یعنی ادائے جزیہ کی ذلت باقی رہ جائے گی، مگر وہ عمومی بے کسی اور کس پر سی کہ وہ ہر جگہ ذلیل و خوار ہی نظر آئیں، ختم ہو جائیں گی۔

اس صورت میں حسب اصول شریعت اسلام ان کے معاشرتی حقوق بالخصوص مالیاتی اور معاملاتی حقوق بہت حد تک وہی ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں۔

لهم مالنا وعليهم ما علينا.

ترجمہ: جو ہمارے لئے ہوگا وہی ان کے لئے ہوگا، اور جو ہم پر عائد ہوگا وہی ان پر ہوگا۔

یعنی ان کے جان و مال کی حفاظت خود مسلمانوں کے ذمہ ہوگی، ایسے ہی اگر وہ دوسری اقوام کے ذمی بن جائیں تو ان کے معاملات کو بھی اس پر قیاس کیا جائے گا۔ چنانچہ جب اور جہاں بھی یہ ذمہ یہود نے قبول کر لیا، ان کی ظاہری ذلتیں کلیۃً باقی نہیں رہیں۔

قرنِ اول میں انہوں نے جب یہ ذمہ قبول کر لیا تھا تو وہ ایک حد تک آبرو مندی کی سطح پر آ گئے تھے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حسنِ معاملہ سے ظاہر ہے جو یہودیوں کے ساتھ تھا کہ آپ ان سے معاملات بھی رکھتے تھے، ان سے قرض بھی لیتے تھے، ان کے بیماروں کی عیادت بھی فرماتے تھے، ان سے خرید و فروخت بھی ہوتی تھی، وہ مسجدِ نبویؐ میں حاضر ہو کر آپ سے مختلف معاملات میں سوالات بھی کرتے تھے اور آپ با احترام انہیں جوابِ ہدایت سے بھی مشرف فرماتے تھے۔

پھر یہی معاملہ خلفائے راشدین کا بھی رہا، لیکن جب انہوں نے غداری اور فریب کاری کی تو اس کی سزا بھگتی اور پھر وہی ذلت لوٹ آئی۔

پھر اسی طرح جس ملک میں بھی وہ رہے، رعایا اور ذمی ہی بن کر رہے، مسلم ممالک میں مسلمانوں کے ذمی رہے اور غیر مسلم ممالک میں (یورپ وغیرہ میں سوائے روس کے) غیر مسلموں کے ذمی رہے اور دونوں جگہ اسی جبل من الناس کے سلسلے سے ان کی ذلت ایک حد تک مرتفع ہوتی رہی۔ اسلامی ممالک میں شرعی اصول پر ذمیوں کے احکام ان پر جاری ہوتے رہے، جن کے تحت وہ حقوق و معاملات میں مسلمانوں کے مساوی رہے، صرف جزیہ وغیرہ کی ظاہری ذلت یا وہ باطنی ذلت قائم رہی، مگر اس سے حقوق و معاملات کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں پڑا اور یورپین ممالک میں عوامی دور شروع ہونے پر رعایا کے لئے جب مساوات کے نام پر قوانین بنائے گئے جو اکثر و بیشتر اسلامی ہی اصول سے لئے گئے، جس کے وہ خود بھی معترف ہیں اور ان کا قانون بھی شاہد ہے تو یہود ان سے منتفع ہوئے اور عیسائیت کے دیواستبداد سے انہیں اس جدید ذمیت سے کافی نجات مل گئی۔ تو یہاں ذمیت کی شکل اسلامی ذمیت سے کچھ بدلی ہوئی رہی، مگر بہر حال ذمیت باقی رہی۔ سو جس حد تک انہوں نے ذمیت کا عہد پورا کیا اسی حد تک ان کی وہ عمومی ذلت بھی ہلکی ہوتی گئی، یعنی معاملاتی ذلت

ختم ہوگئی، سیاسی ذلت باقی رہ گئی۔

بہر حال قرآن حکیم نے نہ صرف یہ کہ اس ذلت کے بارے میں کسی دوام اور ہمیشگی کا اعلان نہیں فرمایا، جو یہود کی مادی قوت کے منافی سمجھا جاتا، بلکہ اس کے برعکس اس ذلت کے رفع کرنے کا طریقہ بتلا کر اسے بھی قابلِ زوال اور مشروط بنا دیا۔

ظاہر ہے کہ جب یہ ذلت ہی خود اٹل نہیں رکھی گئی تو یہود کی کسی عزت و قوت کی دوامی اور علی الاطلاق نفی کا اس سے سمجھ لیا جانا نہ صرف قرآن پر اضافہ ہی ہے بلکہ اس کے مفہوم کے خلاف ایک نیا دعویٰ اٹھا دینا ہے۔ رہی حکومت تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک غیر مستقل اور دوسروں کے سہارے کی حکومت، جس میں حقیقی اقتدار اور طاقت دوسروں کے ہاتھ میں ہو اور یہ قوم اپنی طاقت اور حکومت میں اس کی دستِ نگر ہو، بالفاظِ دیگر قادر بقدرت الغیر اور مقتدر باقتدار غیر ہو، تو اُسے حکومت کا نام ضرور دیا جائے گا لیکن وہ حقیقی حکومت نہ ہوگی۔

دوسری مستقل حکومت جس میں خود اپنی طاقت کسی سہارے کے بغیر کارفرما ہو، سو جہاں تک غیر مستقل یا باختیارِ غیر حکومت کا تعلق ہے جس میں یہود اپنی حکمرانی میں دوسروں کے تابع بلکہ دستِ نگر ہوں تو وہ اگر کسی بڑی حکومت کے سہارے سے انہیں مل جائے اور وہ اپنی رسمی ذلت ختم کر سکیں تو یہ بھی جبل من الناس ہی کی ایک صورت ہوگی، جو قرآن کی بتلائی ہوئی تدبیر کے اندر ہی رہے گی۔

اسرائیل، امریکہ اور برطانیہ کی ایک فوجی چھاؤنی ہے

ظاہر ہے کہ یہود کی آج کی حکومت جس کا نام اسرائیل رکھا گیا ہے، حکومت کی پہلی قسم میں آتی ہے اور کسی طرح بھی اس ذلت کے منافی نہیں جس کا دعویٰ قرآن نے اُن کے بارے میں کیا ہے، کیونکہ یہ بلحاظِ حقیقت یہود کی براہِ راست کوئی حکومت ہی نہیں، بلکہ برطانیہ اور امریکہ کی ایک فوجی چھاؤنی ہے۔ انہوں نے یہود کی ضرورت سے یہ ملک نہیں بنایا بلکہ اپنی اغراض کی خاطر کھڑا کیا ہے، گو فائدہ اس سے یہود بھی اٹھا رہے ہیں۔

بلکہ واقعات کو دیکھا جائے تو برطانیہ وغیرہ نے گو یہود کو اسرائیل کی گدی پر بٹھلا دیا ہے، مگر

ساتھ ہی یہ اسرائیل بنانے والی عیسائی قومیں اسرائیل بنا کر بھی یہود کا کوئی وقار و وقعت اور عزت دلوں میں لئے ہوئے نہیں بلکہ ان کی ذلت ہی کی قائل رہیں، یہی برطانوی عیسائی جو آج یہود کی حمایت کا دم بھر رہے ہیں، وہ بھی نہ صرف اسرائیل کے تصور سے پیشتر ہی انہیں ذلیل جانتے تھے بلکہ اب بھی انہیں دلوں سے ذلیل ہی سمجھتے ہیں، جب کہ انہوں نے یہود کی ضرورت سے اسرائیل نہیں بنایا بلکہ صرف اپنے چند ناپاک منصوبوں کی خاطر یہود کو آگے رکھ کر اپنے اس نومولود وطن (اسرائیل) کو اپنے آلہ کار کی حیثیت سے جنم دیا ہے اور اس جنم دہی کے وقت بھی ان کے دلوں میں یہود کی ذلت و بے وقعتی ہی چھپی ہوئی تھی۔

اس حقیقت کا انکشاف جنگِ عظیم کے دوران جرمنوں نے کیا تھا جب کہ برطانیہ اور امریکہ اسرائیل کی داغ بیل ڈال رہے تھے، برطانیہ کے مشہور اخبار ”لندن ٹائمز“ میں یہ حقیقت شائع ہوئی جس پر اس برطانوی ترجمان نے کوئی نکیر یا تنقید نہیں کی۔ اس لئے جرمنی کا یہ انکشاف برطانیہ کا بھی تسلیم شدہ مانا جائے گا۔

بہر حال اسرائیل بنتے وقت بھی یہ دونوں ہی (جرمنی اور برطانیہ) اس حقیقت پر متفق تھے، جس کا اظہار صفائی سے جرمنوں نے کر دیا تھا کہ:

”یہود دنیا کی ذلیل ترین قوم ہے اور اسرائیل کی حکومت یہود کی نہیں بلکہ برطانیہ اور اس کے حلیفوں

کی ہے۔“

جرمن وزیرِ ڈاکٹر گوبلس کا مقالہ مع اس کے قائم کردہ عنوان کے درج ذیل ہے۔

خون چوسنے والی قوم

لندن ٹائمز کے نامہ نگار کا بیان ہے کہ نازی حکومت کے وزیرِ نشریات ڈاکٹر گوبلس نے نازی کانگریس کے سالانہ اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے اس حقیقت کو بے نقاب کیا ہے کہ:

”یہودی ایک خطرناک اور دوسروں کے خون سے پیٹ بھرنے والی قوم ہے۔“

جس حقیقت کو جرمن قوم اب سمجھی ہے اُسے غالباً انگریز بہت پہلے سے سمجھ چکے تھے، فرق صرف اتنا

ہے کہ جرمنوں نے ان خوفناک انسانی جونکوں سے اپنے ملک کو نجات دلانے کے لئے انہیں چن چن کر اپنے

یہاں سے نکال پھینکا ہے اور انگریزوں نے ان کی اس خوفناک صفت سے فائدہ اٹھانے کے لئے ان کی پرورش اور سرپرستی شروع کر دی تاکہ وہ جس ملک کو اپنی ملوکانہ اغراض کی تکمیل کے لئے آلہ کار بنانا چاہیں وہاں سب سے پہلے ان جونکوں کا ایک لشکر بھیج دیں اور یہ خون آشام قوم وہاں کے انسانوں کا خون چوس کر بیکار اور مردہ بنادے اور پھر انگریز بغیر خوف مزاحمت آسانی کے ساتھ اس ملک سے اپنی غلامی کا دوامی پٹہ لکھوا کر جس طرح چاہیں استعمال کر سکیں۔

چنانچہ ان پروردہ جونکوں کی صلاحیت کا سب سے پہلا تجربہ فلسطین میں کیا گیا ہے اور حالات بتا رہے ہیں کہ یہ تجربہ کامیاب ثابت ہوا ہے، یقین نہ آئے تو فلسطین جا کر وہاں کے عربوں کی حالت اپنی آنکھوں سے دیکھ لیجئے کہ چند ہی سال کی قلیل مدت میں ان کے سرخ سپید چہرے خون کی سرخی سے محروم ہو چکے ہیں یا نہیں۔ (استقلال دیوبند ص ۳ جلد ۲ نمبر ۳۴-۲۰ ستمبر ۱۳۶۱ء رجب ۱۳۵۵ھ)

اسی طرح امریکہ بھی جو اس قوم کی پشت پناہی میں پیش پیش ہے اس قوم کو ذلیل اور روئے زمین کا سیاہ داغ سمجھنے اور اس سے بے زار ہونے میں جرمنی اور برطانیہ سے الگ نہیں۔ روزنامہ دعوت دہلی کے ذیل کے اقتباسات سے یہ حقیقت سامنے آ جاتی ہے، اخبار دعوت دہلی اپنے ایڈیٹوریل کالم میں رقم طراز ہے کہ:

”حال ہی میں تین ممتاز امریکی مصنفین نے اس (امریکی رائے عامہ دربارہ یہود) پر تین کتابیں لکھی ہیں جن کا ایک سوویت خبرنامہ میں حوالہ دیا گیا ہے..... ان تینوں کتابوں میں ۱۹۵۴ء سے اب تک یہودیوں کی سرگرمیوں اور امریکی عوام میں یہودیوں سے بے زاری کا پتہ چلتا ہے۔ رابرٹ گستر نے ایسی ۶۵ انجمنوں کا تذکرہ کیا ہے جو یہودیوں کی دشمن ہیں، ان مصنفین نے کافی معلومات فراہم کی ہیں کہ کارخانوں، دفاتروں اور اداروں میں یہودیوں کو سب سے آخر میں ملازمت دی جاتی ہے اور سب سے پہلے انہیں برطرفی کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ صنعت کے کئی میدانوں میں خاص طور پر بھاری برقیاتی، ہوا بازی، آلات سازی اور فوجی اہمیت رکھنے والی دوسری صنعتوں میں یہودیوں کو اس وقت تک ملازمت نہیں دی جاتی جب تک کہ وہ ممتاز سائنس داں نہیں ہوتے، یہی حال یونیورسٹیوں کا بھی ہے، شہروں کی پاکیزہ اور صاف ستھری بستیوں میں انہیں مکان نہیں ملتے، نجی صحت گاہوں اور اکثر کلب گھروں میں ان کا داخلہ ممنوع ہے، کہیں کہیں ایسی تختیاں بھی لگی ہوئی دکھائی دیتی ہی کہ: ”یہاں یہودیوں کا داخلہ ممنوع ہے۔“

تین سو سال سے زیادہ عرصہ سے یہودی امریکہ میں آباد ہیں اور اس میں بیشتر سفید فام باشندے ہیں، مگر ان کے لیڈروں کی سازشی ذہنیت نے اب تک انہیں وہاں کے سماج کا وفادار حصہ نہیں بننے دیا۔“ (روزنامہ دعوت دہلی ۲۴ اپریل ۱۹۷۰ء) (ایڈیٹوریل بعنوان ”امریکہ کے یہودی“)

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جب یہودیوں کے پشت پناہ دوستوں کی نفرت کا یہ حال ہے تو بقیہ دنیا ان کے بارے میں جو بھی حقارت و نفرت کی رائے رکھے وہ رکھ سکتی ہے۔

یہود کی آج تک یہ ذلت و حقارت کی برقراری اور وہ بھی ان تک کی طرف سے جو یہودیوں کے حامی کہلا رہے ہیں، اور پھر ایسے اوقات میں کہ یہود کو ایک ظاہری اقتدار بھی کسی حد تک ہاتھ آچکا ہے، اسی خدائی پھٹکار اور تذلیل کا اثر ہے جو ان کی کړتوت کے سبب سے ان پر مسلط ہے۔

مادی قوت اور اخلاقی پستی و دنائت جمع ہو سکتی ہیں

بہر حال قرآنی تصریحات لی جائیں یا زمانہ کے واقعات دونوں اس سے انکاری نہیں ہیں کہ مادی قوت اور اخلاقی ذلت و دنائت میں کوئی تضاد نہیں کہ دونوں جمع نہ ہو سکیں۔ جرمنی، برطانیہ اور امریکہ کو یہود کی ذلت و دنائت کا بھی اعتراف ہے اور ساتھ ہی انکی حکومت بنا کر اسکے تسلیم کرا لینے سے بھی انکار نہیں، جس سے واضح ہے کہ جیسے قرآن کے نزدیک کسی نفس کی جوہری ذلت اور اس کی مادی قوت میں منافات نہیں ایسے ہی دنیا کی اقوام کے نزدیک بھی یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔

اسرائیل، امریکہ و برطانیہ کی آلہ کار ایک نوآبادی ہے

جہاں تک واقعات کا تعلق ہے یہود کی موجودہ حکومت اسرائیل ظاہری طور پر یہود کی حکومت ضرور سمجھی جاتی ہے مگر حقیقتاً یہ ملک ان کے قبضہ میں ہے، جنہوں نے اس ملک کو اپنی طاقت سے بنایا اور وہ یقیناً یہود نہیں بلکہ برطانیہ اور امریکہ ہیں۔ اگر عربوں کو آج اسرائیل پر ہاتھ ڈالنے میں پس و پیش ہے تو اسرائیل کی اس وقتی اور محتاج غیر قوت سے نہیں بلکہ برطانیہ، فرانس اور امریکہ کی مستقل طاقت سے ہے۔

چنانچہ ۱۹۵۶ء میں جب نہر سوئز پر حملہ ہوا تو بھی برطانیہ اور فرانس پردہ سے باہر نکل کر کھلے بندوں اسرائیل کی پشت پناہی کر رہے تھے نہ کہ اسرائیل خود اپنی کسی طاقت سے نبرد آزما ہو رہا تھا، اور آج بھی اگر اسرائیل، مصر اور عرب ممالک کا مقابلہ کر رہا ہے تو اسرائیل کی پشت پر امریکہ مد مقابل

ہے نہ کہ خود اسرائیل۔ پھر امریکہ اور برطانیہ نے اگر دھوکہ سے اسرائیل کو ایک وطنی اقتدار کے نام پر قائم کیا تو وہ درحقیقت عربوں کی طاقت گھٹانے یا مٹانے اور عالم عرب کو نیچا دکھانے کے لئے، اگر آج عیسائی اقوام یہود یا اسرائیل کی سرپرستی سے دست بردار ہو جائیں تو پھر اسرائیل کی کوئی طاقت نہیں کہ وہ عرب کی کسی ایک ریاست کے مقابلہ میں بھی ٹھہر سکے۔

پس یہود ان مغربی طاقتوں اور ان کی ڈپلومیسیوں کے تحت خود ان کے اقرار سے ایک آلہ کار کی حیثیت سے زائد نہیں، جیسا کہ ابھی لندن ٹائمنر کا اقتباس گزر چکا ہے، وہ اس وقت بھی عیسائیوں کے ماتحت اور ان کے آلہ کار تھے جب اسرائیل کا وجود نہیں تھا، اور آج بھی جب کہ انہی کے بنائے یہ اسرائیل بن چکا ہے، جو ان کے آلہ کار کی حیثیت سے زائد نہیں، اس لئے اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اسرائیل حقیقتاً یہود کا ملک نہیں۔

اندریں صورت یہود اگر قادر بقدرت غیر اور مقتدر باقتدار غیر کے اصول پر قابض ہیں تو یہ نہ یہود کی قدرت ہے، نہ اقتدار، اور نہ انہیں کسی بھی صورت سے خود کار صاحب اقتدار یا مستقل صاحب قدرت و شوکت مانا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسا عارضی اور محتاج غیر اقتدار یہودی اس ذلت کے منافی تو کیا ہوتا، بلکہ اس کے حق میں ایک شاہد اور وجہ ثبوت کی حیثیت رکھتا ہے کہ یہود اتنی قوت پا کر بھی غیر اقوام کے غلبہ اقتدار کی ماتحتی اور تذلیل سے باہر نہ آ سکے اور ان کی وہ محتاجی اور دست نگری بدستور قائم رہی جو پہلے سے قائم تھی۔ پس اس سے ان کی جوہری ذلت پر کیا اثر پڑا بلکہ ذلت کی شان اس آلہ کار بننے سے اور بڑھ گئی۔

خلاصہ یہ کہ جبل من اللہ سے تو یہود کی ذلت کلیہ ختم ہو جائے گی، تدبیر کا قرآن نے اعلان کیا، جیسا کہ قرن اول میں جن سعادت مند یہود نے اس جبل من اللہ کو تھام لیا وہ ظاہری اور باطنی عزت کے مالک بن گئے۔ اور جبل من الناس سے جزئی طور پر خاتمہ ذلت کی تدبیر کا اعلان کیا، جیسا کہ قرن اول اور قرون مابعد میں یہود نے جبل من الناس کے تحت ذمی بن کر اپنا ظاہری وقار حاصل کر لیا۔ ایک صورت میں وہ یہودی نہ رہے مگر دوسری اقوام کے تابع اور محکوم بن کر انہوں نے فی الجملہ عزت

پالی۔ تیسری صورت، یہود رہتے ہوئے ان کی غیر مستقل حکومت ہے جو بڑی طاقتوں کے بل بوتے پر ان کے آلہ کار کی حیثیت سے قائم ہے، جیسا کہ آج کی صورت ہے، سو یہ بھی ایک قسم کا ذمہ ہے، جس کا نام عہد ہوگا، جو جبل من الناس ہی کی ایک صورت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ پہلی صورت میں قوم ذمی رہتی ہے اور دوسری صورت میں اس کی نام نہاد حکومت ذمی بن جاتی ہے، اس لئے ان میں کوئی صورت بھی نہ نص قرآن ان کی ذلت کے منافی نہیں، کیونکہ دونوں میں دوسری اقوام کی دست نگری قائم رہتی ہے، ایک میں قومی حیثیت سے اور ایک میں سیاسی حیثیت سے، اور یہ دونوں صورتیں یہود کی باطنی ذلت کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں جب کہ جبل کے نیچے تھیں تو قرآن حکیم کے عمومی مفہوم سے باہر نہیں جاتیں کہ ان کے وجود پذیر ہونے پر قرآنی مخالفت کا سوال پیدا ہو۔

البتہ چوتھی صورت یہود کی مستقل حکومت کی ہے کہ یہود، یہود رہتے ہوئے نہ جبل من اللہ سے استفادہ کریں اور نہ جبل من الناس سے اور پھر بھی انہیں حکومت اور وہ بھی مستقل حکومت حاصل ہو جائے، تو قرآن نے جیسے اس کا اثبات نہیں کیا، اس کی نفی بھی نہیں کی، بلکہ اس سے سکوت اختیار کر کے اُسے حالاتِ زمانہ پر چھوڑ دیا ہے۔ اور اس کی عائد کردہ ذلت پر اس سے بھی کوئی اثر نہیں پڑتا، جیسا کہ اجمالاً اس کے بارے میں سطورِ سابق میں تذکرہ آچکا ہے۔

ماضی کے دور میں یہود متبعینِ عیسیٰ کے تابع رہے ہیں

یہ آخری صورت مستبعد اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ اول تو تاریخی طور پر اب تک یہود عامۃً متبعینِ عیسیٰ کی ماتحتی سے کبھی باہر نہیں رہے۔ حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد حقیقی متبعینِ عیسیٰ مسلمان تھے تو ہزار سال یہود ان کے ماتحت رہے، ایک ہزار سال گزرنے پر ان میں دینی اور سیاسی انحطاط شروع ہوا، عیسائیوں کی ریشہ دوانیاں شروع ہوئیں، مسلمان کمزور پڑتے گئے اور اپنی شامتِ اعمال سے اپنی ریاستیں اور دولتیں باہمی خانہ جنگی سے کھوکھو کر عیسائیوں کے اقتدار کے لئے خالی کرتے رہے، تا آنکہ آج دنیا کے اکثر حصوں پر عیسائیوں ہی کا اقتدار چھایا ہوا ہے، اس

لئے اسلام کے الفِ ثانی (یعنی دوسرے ہزار سال) میں عیسائی ممالک میں رہنے والے یہودی مسلمانوں کی سیاسی ماتحتی سے نکل کر عیسائیوں کی ماتحتی میں چلے گئے، مگر بہر حال متبعینِ عیسیٰ کے اقتدار سے باہر نہیں نکل سکے۔

یہود کی عزتِ دنیوی اور ذلتِ اخلاقی میں کوئی تضاد نہیں

اور اب بھی جب کہ اسرائیل قائم ہو چکا ہے وہ متبعینِ عیسیٰ (نصاری) ہی کے ماتحت ہیں، حتیٰ کہ ان کی نام نہاد ریاست بھی بلحاظِ حقیقت انہیں کے زیر اثر و اقتدار ہے، اس لئے طبائع اس تصور کو گوارہ نہیں کرتیں کہ کسی وقت بھی یہود ان کے اثرات سے نکل کر اپنا سیاسی اور اجتماعی مقام مستقل طور پر حاصل کر لیں گے۔

ادھر قرآن کی اعلان کردہ یہود کی تاریخِ ذلت بھی ذہنوں میں جاگزیں ہے، جو اب تک بھی ان سے جدا نہیں ہے، اسلئے شبہ کیا جاتا ہے کہ ذلت جب عزت کی ضد ہے اور حکومت سے بڑھ کر کوئی ظاہری عزت نہیں تو ذلت کے ہوتے ہوئے، یہ عزت اور حکومتِ مستقلہ انہیں آخر کیسے مل سکتی ہے؟ شاید اس بناء پر بعض حضرات مفسرین نے یہود کی حکومت کی ہمیشہ کے لئے نفی کر دی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ استنباط ہے، خواہ قرآن سے ہو یا واقعات سے، نص نہیں ہے اور جتنی نص ہے وہ اس دولت و قوت کی نفی نہیں کرتی، چہ جائے کہ اس کے منافی ہو، جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ ذلت باطنی لائن سے آئی ہوئی چیز ہے اور عزت رسمی لائن کی چیز ہے، جس میں کوئی تضاد اور منافات نہیں۔

اس لئے اگر کسی وقت یہودی قوم اپنے مغربی آقاؤں اور سرپرستوں کے مدِ مقابل بھی آجائے تو اس کی ذلت کی جو بنیاد قرآن نے ظاہر کی ہے وہ پھر بھی قائم رہے گی اور وہ ذلت کے اس گڑھے سے باہر نہ آسکیں گے جس میں گرائے جا چکے ہیں، کیونکہ ہم ابتداء ہی میں عرض کر چکے ہیں کہ ان کی یہ ذلت کسی قوم کی دشمنی یا عداوت یا محض جذباتی تحقیر سے انہیں ذلیل سمجھ لینے کی بناء پر نہیں بلکہ خود یہود کی اپنی شرارتِ باطنی اور دنائتِ ظاہری کی وجہ سے ان پر مسلط ہوئی ہے۔

جب کہ حق دشمنی اور باطل دوستی کو اس حد تک انہوں نے اپنا جوہر نفس بنا لیا کہ قبولیتِ حق کی

استعداد ہی ان سے فنا ہو گئی اور ان کی طبیعتیں تکذیبِ انبیاء اور تکذیبِ رسالت کرتے کرتے اس حد تک کج ہو گئیں کہ نہ صرف ان کا خاندانی منصبِ نبوت اور علمِ الہی کا جوہر ہی ان سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گیا جو پشتِ ہاپشت سے ان میں منتقل ہوتا چلا آ رہا تھا، بلکہ اس کج فطرتی کی بناء پر حق انہیں باطل نظر آنے لگا اور باطل حق، باطل کی طرف طبیعتیں بصد شوق و رغبت بڑھنے لگیں اور حق سے بہ ہزار تنفر گریزاں ہو گئیں، جس کا قرآن کریم نے ذیل کے پاک کلمات میں نقشہ کھینچا ہے کہ:

سَاَصْرَفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ
الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ
كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ۝ (سورہ اعراف: ۱۴۶)

ترجمہ: میں پھیر دوں گا اپنی آیتوں سے ان یہود کو جو تکبر کرتے ہیں، زمین میں ناحق، اور اگر دیکھ لیں ساری نشانیاں تو ایمان لاویں ان پر اور اگر دیکھیں راستہ ہدایت کا تو نہ ٹھہراویں اس کو راہ۔ اور اگر دیکھیں راستہ گمراہی کا تو اس کو ٹھہرا لیں راہ، یہ اس لئے کہ جھوٹ جانا ہماری آیتوں کو اور رہے ان سے غافل۔

یہود ایک کج فطرت قوم ہے

اسی کج فطری کا نتیجہ تھا کہ اس کج طبع قوم نے جب مسیحِ ہدایت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) ان کے سامنے آئے تو انہیں مسیحِ ضلالت (دجال) سمجھا اور ان کے قتل و صلب کے درپے ہوئے اور آخری دور میں جب مسیحِ ضلالت (دجالِ اعظم) خروج کرے گا تو اُسے مسیحِ ہدایت سمجھیں گے اور من حیث القوم اس کے ساتھ ہو کر اس زمرہ میں شامل ہو جائیں گے۔

پس قرآن نے ان کی جس ذلت و مسکنت کا دعویٰ کیا ہے وہ ان کی انہی جڑ پکڑی ہوئی بد اعتقادیوں، بد اخلاقیوں اور بد اعمالیوں کا ثمرہ ہے، کسی قوم کی دشمنی اور تحقیر و تذلیل کا نتیجہ نہیں، اس لئے اگر ان کا اپنا بھی کوئی رسمی اقتدار ہو جائے، تب بھی ان کی یہ خود کار ذلت و مسکنت ان سے جدا نہ ہو سکے گی۔ ایک ذلیل قوم قوی ہو کر بھی ذلیل ہی رہتی ہے، جب کہ بد باطنی اس کے ساتھ قائم ہو، جیسا کہ ایک شریف الطبع قوم کمزور ہو کر بھی شریف ہی رہتی ہے، جب کہ شریفانہ جوہر اس میں جاگزیں ہوں۔

یہود کی ذلت کے ختم ہونے کی چار صورتیں

بہر حال قرآن کریم سے اتنا واضح ہو گیا کہ یہود کی دنیوی عزت اس اخلاقی ذلت کے کلیۃً منافی نہیں ہے جو قرآن نے ان پر عائد کی ہے اور یہ کہ قرآن ہی نے اس ذلت کے ختم کرنے کے طریقے بھی انہیں بتلائے کہ وہ اپنی ذلتیں ان پر چل کر ختم کر سکتے ہیں جن میں سے ایک صورت جبل من اللہ کے ماتحت آجاتی ہے کہ ذلت ظاہری و باطنی کلیۃً ختم ہو جائے اور دو صورتیں جبل من الناس کے تحت آتی ہیں، جس سے بہت حد تک ذلت ظاہری ختم ہو جائے، خواہ بڑی حکومتوں کا ذمی بن کر یا بڑی حکومتوں کے سہارے کوئی نام نہاد حکومت قائم کر کے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ سب سے بے پرواہ ہو کر ان کی مستقل حکومت قائم ہو اور ظاہری ذلت کلیۃً ختم ہو جائے تو قرآن نے سکوت کے ساتھ اسے حالاتِ زمانہ پر چھوڑ دیا ہے۔ لیکن حدیث نبویؐ نے ناطق بن کر اس کے بارے میں بھی تصریحات کی ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے بلکہ خبر دی ہے کہ:

”قرب قیامت میں یہ امکان وقوع پذیر بھی ہوگا، لیکن یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ جب یہود کی خود

استقلال کا یہ مرحلہ آجائے گا تو یہی وقت اس قوم کی دوامی فنا اور دائمی استیصال کا بھی ہوگا۔“

یعنی یہ ان کی ذلت کی فنا نہ ہوگی بلکہ خود اس ذلیل قوم کی فنا ہوگی اور اس اقتدار کی ایسی مثال ہوگی جیسے چراغ گل ہوتے وقت سنبھالا لے لے کر بھڑک اٹھتا ہے اور ہمیشہ کیلئے خاموش ہو جاتا ہے۔ جس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ذلت اور محتاجگی غیر اس قوم پر کچھ ایسی مسلط ہو چکی ہے کہ ان کی بقاء تک وہ ان سے زائل ہونی مشکل ہے جب کہ انہوں نے اپنی استعداد اور صلاحیت ہی فنا کر دی جسے دجال کے مکر و فریب سے اور چار چاند لگ جائیں گے، تو اللہ اپنی کائنات کو مستقلاً ان کے تحت نہ رکھے گا۔ اور جب بھی وہ اس زبردستی اور محتاجگی کی ذلت کو ختم کرنے کے لئے اک دم بھڑک کر اٹھ کھڑے ہوں گے جو دجال کے خروج کے وقت ہوگا تو اس دم خود ہی ختم ہو جائیں گے، ذلت کو ختم نہ کر سکیں گے۔

چنانچہ شریعت نے ہمیں اطلاع دی ہے کہ:

”دنیا کے آخری دور میں ظہورِ مہدی کے بعد یہود اپنی یہ زبردستی جو متبعینِ عیسیٰ سے قائم ہے، توڑنے کے لئے مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے مدِ مقابل آ کر حضرت مسیح کے مقابلہ میں دجال کا ساتھ دیں گے اور اس وقت اپنی اس پشتینی کج فہمی سے مسیحِ ہدایت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کو دجال باور کریں گے اور مسیح ضلالت (دجال) کو مسیحِ ہدایت۔

اس وقت کا نقشہ یہ ہوگا کہ مہدی موعود پر وہ تابوتِ سیکنہ منکشف ہوگا جس میں تبرکاتِ موسوی مثل عصائے موسیٰ اور الواحِ تورات وغیرہ محفوظ ہیں، جن جن افراد کے دل میں کوئی شتمہ بھی سعادت کا ہوگا وہ ان تبرکات کو دیکھ کر مہدی کے دستِ حق پرست پر ایمان لا کر دائرہ اسلام میں داخل ہو جائیں گے اور بقیہ سب کے سب اجتماعی طور پر دجال کے ساتھ ہو جائیں گے۔

ادھر نزولِ مسیح کے بعد (جو اس وقت مجدِ اسلام کی حیثیت سے آئیں گے) نصاریٰ عامہ حضرت مسیح علیہ السلام کے دستِ حق پرست پر اسلام میں داخل ہو جائیں گے، جس کی خبر قرآن نے دی ہے۔ اس وقت متبعینِ عیسیٰ کی وہ تفریق کہ مسلمان حقیقی متبع تھے اور عیسائی قومی طور پر متبع تھے، مٹ کر سب کے سب بحیثیت مسلم کے حقیقی متبعینِ عیسیٰ ہو جائیں گے۔ اور یہ صورت باقی نہیں رہے گی کہ وہ عیسائیوں کے زبردست رہ کر مسلمانوں کے مدِ مقابل ہوں، اس وقت یہود ان متبعینِ عیسیٰ سے اپنی زبردستی کو ختم کرنے کے لئے دجالی قوت کے زیر اثر سامنے آئیں گے اور ایک آخری جدوجہد کریں گے۔“

لیکن جیسا کہ میں عرض چکا ہوں کہ یہ زبردستی چونکہ کسی قوم کی دشمنی یا عداوت سے قائم شدہ نہیں، بلکہ خدا کی طرف سے ہے جو انہیں کی فطرت کے مسخ ہو جانے پر مسلط ہوئی ہے۔ اسلئے یہود کا یہ مقابلہ حقیقتاً خدا سے مقابلہ ہوگا، جس میں ان کے کامیاب ہونے اور پناہ ملنے کا کوئی سوال نہ ہوگا۔ اس لئے نہ صرف دجال کے قتل کے ساتھ ایک ایک یہودی موت کے گھاٹ اتر جائے گا، بلکہ بنصِ حدیث اگر کوئی یہودی کسی پتھر کی پناہ بھی پکڑے گا تو پتھر میں سے آواز آئے گی کہ:

”یہ دشمنِ خدا یہودی یہاں ہے، اسے قتل کرو۔“

اس لئے یہود کا ایک تنفس بھی یہودی رہتے ہوئے دنیا میں باقی نہیں رہے گا۔

بہر حال اس شرعی نقشہ سے اتنا ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اس دجالی فتنہ کے وقت یہود کی ایک طاقت و تنظیم ضرور ہوگی، جس کا سربراہ دجال ہوگا، جو بنصِ شریعت ان کی سیاسی قوت کی دلیل ہے،

ان کے پاس جنگی سامان بھی کافی ہوگا اور وہ ساری دنیا پر اثر انداز ہوگا۔

چنانچہ یہ بھی حدیثِ نبویؐ میں خبر دی گئی ہے کہ ستر ہزار یہودی طیلسان (ایک جنگی لباس) پہن کر دجال کی مدد کے لئے اصفہان سے چلیں گے، جو بنصِ شریعت ان کی جنگی قوت کی دلیل ہے۔ اس قوت کے ساتھ دجال پوری دنیا پر اثر انداز ہوگا اور حرمین شریفین کے سوا تمام روئے زمین پر گھوم جائے گا جو بنصِ شریعت ان کی ہمہ گیر طاقت کی دلیل ہے، اسی لئے اس کا نام مسیح ہوا کہ ساری زمین کا مسیح کر جائے گا۔

اس روئے زمین کی سیر میں بطور استدراج اس کے ساتھ کچھ خوارق اور عجائبات بھی ہوں گے، جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں، یہود کی یہ طاقت بلاشبہ خود اختیاری اور بلا استمداد غیر ہوگی کیونکہ جن اغیار کے وہ زبردست تھے یعنی عیسائی وہ خود اسلام میں داخل ہو چکے ہوں گے، اس لئے ان سے مدد ملنے کا کوئی سوال نہ ہوگا، اور قدیم مسلمانوں سے مدد لینے یا ان کی مدد کرنے کے کوئی معنی ہی نہ ہوں گے اس لئے ان دونوں سے کٹ کر یہ طاقت دجال کے بوتے پر خود اختیاری طاقت ہوگی، جو مسلمانوں اور مسلمان شدہ عیسائیوں کے مد مقابل آئے گی۔

لیکن اُسے اقتدار اور رفعِ ذلت یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ حصولِ اقتدار کی جدوجہد ہوگی نہ کہ خود اقتدار ہوگا، بلکہ وہ بمقابلہ متبعینِ عیسیٰ ایک بغاوت ہوگی جو کامیاب ہونے کے بعد ہی اقتدار کی صورت اختیار کر سکتی تھی، قبل از کامیابی بغاوت اور ہڑبونگ کو اقتدار کوئی نہیں کہہ سکتا، بلکہ ان اوقات میں بھی اقتدار اسی کا مانا جاتا ہے اور قائم رہتا ہے، جس کے مقابل میں ہڑبونگ کیا جاتا ہے، باغی کے اقتدار کا وقت وہ ہوتا ہے کہ اپنے فریقِ مقابل کو شکست دے کر خود اس کی جگہ لے لے اور اس کا اقتدار اپنی طرف منتقل کر لے۔

لیکن یہاں صورتِ حال برعکس ہوگی کہ یہودی قوم اقتدار ملنے سے پہلے ہی اس جدوجہد میں مع اپنے سربراہ (دجالِ اعظم) کے خود ہی ختم ہو جائے گی تو یہ اقتدار تو کیا ہوتا، آئندہ کے لئے بھی اقتدار کا وسوسہ تک ختم ہو جائے گا، جب کہ آرزو مندِ اقتدار ہی دنیا میں باقی نہ رہے گا۔ اس لئے یہود کی وہ ذلت و مسکنت جو خدا کی طرف سے ان پر مسلط ہے اس وقت بھی ان کا ساتھ نہ چھوڑے گی۔

اور ان کا سانس تک بھی ان سے زائل نہ ہو سکے گا، اس لئے ذلت و مسکنت کا قرآنی مفہوم اس حال میں بھی بحالہ قائم رہے گا۔

یہ دجالی جد و جہد کا شور و غوغا بھی بنصِ حدیث صرف چالیس دن کا ہوگا، اگر آج کل کی دنیا کی عظیم جنگوں کی طرح دو چار برس بھی رہتا تب بھی یہ تہمت آسکتی تھی کہ کم از کم دو چار سال تو یہود نے اپنی خود اختیاری کے ساتھ گزار دیئے، لیکن جنگوں میں چالیس دن کی مدت کوئی قابلِ لحاظ مدت نہیں ہوتی، نہ اس مدت کی جنگ کو جنگ کہتے ہیں، بلکہ جھڑپ کہتے ہیں اور پھر بھی جد و جہد جتنی ہوگی، اس میں بھی یہود کی ذلت و بے کسی کا یہ عالم ہوگا کہ بنصِ حدیث نبویؐ اینٹ پتھر تک، خدا کی ساری ہی کائنات یہود کی دشمنی پر آمادہ ہوگی، جس سے ان چالیس دن میں بھی اقتدار تو کیا حاصل ہوتا، اینٹ اینٹ سے ان کی ذلت کا اعلان کرایا جاتا رہے گا، اور اب یہ ہر دو نوع کے متبعین عیسیٰؑ یک نوع بن کر انہیں سوءِ عذاب چکھانے کے لئے کھڑے کر دیئے جائیں گے، جس سے اس نام نہاد خود اختیاری میں بھی جو دجال کی سرپرستی میں ہوگی، یہود کو چین نصیب نہ ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہود نے سب سے زیادہ ایذا حضرت مسیح علیہ السلام کو دی کہ ان کے قتل اور پھانسی دینے کے درپے ہوئے، ان پر تہمتیں لگائیں اور ان کے بعد سب سے زیادہ ایذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی کہ آپ کے قتل کے لئے سازشیں کیں، مکہ والوں کو چڑھا لائے، زہر خورانی کی کوشش کی اور مدینہ کی آپ کی زندگی اجیرن بنا دی۔

اس لئے انہیں دونوں پاک ہستیوں کے متبعین آخری دور میں یک جان دو قالب ہو کر انہیں سوءِ عذاب کا مزہ چکھائیں گے، تاکہ ان دونوں مقدس ہستیوں کا انتقام انہیں کی قوموں کے ذریعہ لیا جائے جن کا سربراہ حضرت مسیح علیہ السلام کو بنایا جائے گا جو نائبِ نبوی اور مجددِ اسلام کی حیثیت سے اس رأسِ الیہود دجال کا قلع قمع کریں گے، جس سے یہودیت کا کلیۃً استیصال ہو جائے گا، گویا یہود نے جنہیں زیادہ ایذا پہنچائی انہیں کو حکمتِ الہی ان کی سزا کے لئے میدان میں لے آئے گی اور اللہ کا یہ وعدہ اس وقت بھی سچا ہی رہے گا کہ:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ

رَبِّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ (سورہ اعراف: ۱۶۷)

ترجمہ: اور (وہ وقت یاد کرنا چاہئے) جب آپ کے رب نے (یہ بات) بتلا دی کہ وہ ان (یہود) پر قیامت (کے قریب) تک ایسے (کسی نہ کسی) شخص کو ضرور مسلط کرتا رہے گا جو ان کو سزائے شدید کی تکلیف پہنچاتا رہے گا۔ بلاشبہ آپ کا رب واقعی (جب چاہے) جلدی سزا دیدیتا ہے اور بلاشبہ وہ (اگر کوئی باز آجائے تو) بڑی ہی مغفرت اور بڑی ہی رحمت والا (بھی) ہے۔

یعنی ابتداءً یہ وعدہ متبعین عیسیٰ کی فوقیت و غلبہ سے نمایاں رہا اور انتہا میں جنگ کے ساتھ متبعین عیسیٰ ہی کے جنگ جو یا نہ رویہ سے قائم رہے گا۔

بہر حال دنیا میں رفع ذلت اور حصول اقتدار کی دو ہی صورتیں ہو سکتی تھیں، ایک روحانی اور اخلاقی اقتدار جو قبول حق اور اتباع حق سے ہوتا ہے، سو یہود نے اس کی استعداد ہی ہمیشہ کیلئے فنا کر دی، اس لئے اسکے حصول کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہوتا، اسی لئے قرآن حکیم نے فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ فرما کر ان کے راستہ کو توبند کر دیا ہے۔

دوسرے مادی قوت و تمکنت جو بلا محتاجی غیر ہو، سو وہ قرآن کی رو سے تو منفی نہیں، مگر بنص حدیث واقع ہوگا، لیکن برائے چندے اور وہ بھی مٹنے کے لئے جیسا کہ دجالی دور میں نمایاں ہوگا۔ پس حکومت خود اختیاری اور خود کارشکت دجال سے پہلے کے دور میں بھی مفقود رہی جیسا کہ آج یہود اسی دور سے گزر رہے ہیں، کہ وہ نصاریٰ کے زیر اثر و اقتدار اور ان کے محتاج تھے اور ہیں، اور دجال کے آنے کے بعد بھی مفقود ہی رہے گی، جب کہ دجال کی چالیس روزہ جدوجہد میں بھی متبعین عیسیٰ ہی ان کے مقابل ہو کر انہیں نچائیں گے اور انجام کار غالب آئیں گے، تا آنکہ یہودی قوم کا استیصال ہو جائے گا۔ اس لئے وہ قیامت تک کا سوء عذاب اور ذلت کا وعدہ جوں کا توں اب بھی قائم ہے اور دجال کے وقت میں بھی اسی طرح قائم رہے گا۔

متبعین عیسیٰ کی شوکت سے بغاوت یہودی کی

موت کے مترادف ہے

بہر حال جب کہ یہ ذلت خدا کی طرف سے ہے، بندوں کا اس میں کوئی دخل نہیں تو اس کو رفع کرنے کے لئے خدا کا مقابلہ کون کر سکتا ہے۔ اس لئے یہی کہا جائے گا کہ اگر کوئی وقت یہود کی خود کار جدوجہد کا آ بھی گیا، جس میں وہ متبعین عیسیٰ کی مدد سے مستغنی ہو گئے تو خدا سے مقابلہ ہونے کے سبب وہی ان کے خاتمہ اور استیصال کا وقت ہوگا۔

اندریں صورت ان کی مثال اس سرکش اور پشیمانی غلام کی سی ہوگی جو بغاوت کر کے آقا کے مقابلہ میں آکھڑا ہوا اور نمک حرامی سے اس کی جگہ لینا چاہے، لیکن آقا اپنی طاقت سے اس کے سارے باغیانہ طمطراق کو خاک میں ملا کر اسے موت کے گھاٹ اتار دے، تو غلام کی اس چند روزہ بغاوت کو غلام کا اقتدار نہیں کہا جائے گا بلکہ غلام کی بغاوت اور سزائے موت سے تعبیر کیا جائے گا۔

بہر حال اس سے بھی متبعین عیسیٰ کی فوقیت ہی یہود پر ثابت ہوتی ہے، نہ کہ یہود کی عزت یا رفع ذلت۔

الحاصل قرآنی نصوص کے تحت یہود پر متبعین عیسیٰ کی فوقیت اور یہود کی مغلوبیت اس وقت بھی ثابت تھی جب اسرائیل کا وجود نہ تھا اور اب بھی ثابت ہے جب کہ متبعین عیسیٰ نے اسرائیلی حکومت قائم کر کے یہود کو آلہ کار کی حیثیت سے آگے کھڑا کر دیا ہے، اور اس کے بعد بھی ثابت شدہ رہے گی جب کہ وہ متبعین عیسیٰ سے کلیۃً کٹ کر اور ان سے باغی بن کر دجال کے زیر اثر حصول عزت و اقتدار کی جدوجہد کریں گے اور چالیس ہی دن میں مع دجال کے ختم ہو جائیں گے۔

پس بہرہ صورت فوقیت اور غلبہ متبعین عیسیٰ ہی کا رہے گا، اس لئے آج اگر فلسطین میں یہود کا نمائشی اقتدار نظر آ رہا ہے تو اسے آپ یہود کی حکومت، یا ان کی ذلت کا خاتمہ نہ سمجھیں اور کسی شبہ میں نہ پڑیں، کیونکہ یہ سب کچھ برطانیہ اور امریکہ وغیرہ عیسائی اقوام کے لئے ہو رہا ہے، یہود محض آلہ کار

ہیں جیسا کہ سابقہ اقتباس کی رو سے عیسائیوں کو خود ہی اس کا اعتراف ہے۔ انہوں نے محض اپنی اغراضِ مشنومہ کی خاطر مسلمانوں اور بالخصوص عربوں کو نیچا دکھانے اور کمزور کرنے کے لئے خود ہی یہود کو فلسطین میں آباد کیا ہے اور خود ہی اسے یہودی وطن کا نام دیا ہے، پھر خود ہی انہیں اپنی طاقت کا آلہ کار بنایا ہے، تاکہ اس پردے میں عربوں کی قوت کو کمزور اور منتشر کر کے مڈل ایسٹ (عرب ریاستوں) میں اپنی من مانی کارروائیاں کی جاتی رہیں۔

ظاہر ہے کہ یہود کی کوئی قوت یا خود اختیاری کی طاقت نہیں کہ ان کی اس نام نہاد حکومت سے انہیں مستقل بال حکومت یا متبعین عیسیٰ کی ماتحتی سے نکلا ہوا سمجھ لیا جائے۔

اسرائیل کسی بھی اعتبار سے جائز حکومت نہیں ہے

البتہ اس سے اتنی بات واضح ہے کہ اسرائیل کی یہ موجودہ نام نہاد حکومت ناجائز اور غیر قانونی ہے جس کا توڑ دینا ہی عدل پسند دنیا کا سب سے پہلا کام ہونا چاہئے، کیونکہ وہ دوسروں کی تخریب پر اپنی تعمیر اٹھایا جانا، ڈکیتی اور چوری کے سوا اور کیا لقب پاسکتا ہے۔

برطانیہ نے چوروں کی طرح نقب زنی کی، امریکہ نے ڈکیتوں کی طرح مال اٹھایا، یہود نے تھانگیوں کی طرح اسے لے کر رکھ لیا اور مجلسِ اقوام نے کفن چوروں کے انداز سے اس پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی، تو کیا چوروں، ڈکیتوں، تھانگیوں اور کفن چوروں کے حاصل کردہ مال کو جائز مال کہا جاسکے گا؟

اگر دنیا کی کسی منصف عدالت میں اس واردات کا مقدمہ رکھا جائے تو کیا فردِ جرم ان سب رہزنوں کے خلاف نہیں لگائی جائے گی؟ اور کیا وقت آنے پر یہ سب کے سب درجہ بدرجہ سزا کے مستحق نہ ہوں گے؟ اور کیا مالِ اصل مالک (عربوں) کے حوالہ کر دیا جانا ہی قرینِ انصاف نہ ہوگا؟

بہر حال اس سے یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ یہ ناجائز مال زیادہ دیر تک غاصبوں کے قبضہ میں نہیں رہے گا، جیسا کہ خود یہود کی تاریخ سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے۔

نیز قرآن حکیم کی رو سے بھی چونکہ یہود پر خصوصیت سے ذلت عائد کی گئی ہے، خواہ وہ ذلت

باطنی ہی ہو، اور اس کے زائل ہونے کی بھی من حیث القوم کوئی توقع نہیں، کیونکہ قرآن ہی نے فرمایا ہے کہ:

فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ۝ (سورہ بقرہ: ۸۸)

ان میں سے بہت کم ایمان لائیں گے۔

اسی لئے وہ اپنی اس ہزاروں سال کی عمر میں ہمیشہ مادی حیثیت سے بن بن کر بگڑتے ہی رہے ہیں جیسا کہ بنی اسرائیل کی تاریخ شاہد ہے۔ اور جب بھی وہ بنے تو وہ ان کے بگڑنے ہی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔

اس لئے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ آخری طور پر جب وہ پوری طرح مادی قوت سے بن جائیں تو آخری ہی طور پر ہمیشہ کے لئے بگڑ کر ختم بھی ہو جائیں گے، جیسا کہ سابقہ سطور میں خروج دجال کے سلسلے سے واضح کیا جا چکا ہے۔

یہود کی حکومت کا کبھی قائم نہ ہونا استنباط ہے، نص نہیں

ان حقائق کے واضح ہو جانے کے بعد اب اگر حضرات مفسرین میں سے کسی نے یہود پر عائد شدہ ذلت کا تقاضہ یہ سمجھا ہے کہ دنیا میں کبھی بھی ان کی حکومت قائم نہیں ہو سکتی تو وہ محض ذلت کے لفظ سے استنباط ہے، نص صریح نہیں ہے اور اس کی مراد وہی حکومت مستقلہ ہے، جس میں یہود کو مکمل خود اختیاری حاصل ہو کہ وہ چاہیں تو دنیا کی بڑی طاقتوں جیسے برطانیہ و امریکہ کے خلاف بھی اعلان جنگ کی قدرت پا جائیں۔ (در آں حالیکہ ایسی حکومت نہ قرآن کی رو سے محال ہے اور نہ ہی حدیث کی تصریحات کی رو سے مستبعد ہے) اس لئے یہ دعویٰ یا تو استنباطی ہوگا جسے منصوص نہیں کہا جائے گا اور یا یہود کی تاریخ کے پیش نظر تاریخی ہوگا کہ وہ ہمیشہ بن بن کر بگڑتے رہے ہیں، اس لئے آئندہ بھی بگڑتے ہی رہیں گے اور کبھی بھی مستقلاً نہیں بن سکیں گے، اور یا پھر دجال کے واقعات پر مبنی ہوگا کہ یہود اس چالیس روزہ مدت میں یقیناً مضبوط ہو جائیں گے اور بن جائیں گے اور پوری ہی دنیا کے خلاف دجال کی زیر سرکردگی کھڑے بھی ہو جائیں گے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، وہ حکومت نہ ہوگی بلکہ حصول حکومت کی جدوجہد ہوگی، جو بالآخر بری طرح سے ناکامیاب ہو جائے گی، اس لئے ان حضرات مفسرین کے اقوال کی بھی بہر حال ایک بنیاد نکلتی ہے جسے کلیۃً نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ثابت تو صرف یہ کرنا ہے کہ یہود کی ماڈی قوت بن جائے تب بھی قرآن کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اور قیامت تک نہ بن سکے، تب بھی اس کے دعویٰ کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔
واقعاتی یا تاریخی اور سیاسی پیشین گوئیاں کرنے کا راستہ قرآن نے بند نہیں کیا اور اس سلسلہ میں نفی و اثبات کی کوئی جانب بھی اس کی اصولی صداقت پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

نتیجہ بحث و اختتام کلام

اس ساری بحث کا آخری نتیجہ یہ ہے کہ قرآن نے یہود کی ذلت کا اعلان کیا ہے، ان کی ماڈی قوت یا حکومت پر کوئی حکم نہیں لگایا کہ وہ قائم ہوگی یا نہیں، البتہ اس کی تدبیر بتلا دی ہے کہ: ”اگر یہود جبل من اللہ کے تحت کلمہ اسلام قبول کر لیں تو یہ انکی ذلت کلیۃً ختم ہو جائیگی، نہ ذلت باطنی باقی رہے گی، نہ ذلت ظاہری۔ اور اسلامی حکومت ہی انکی مستقل حکومت ہوگی، مگر وہ یہود نہ رہیں گے۔“
اور اگر کلمہ اسلام قبول نہ کریں تو جبل من الناس کے تحت جزیہ دینا قبول کر لیں تو ان کی اجتماعی قوت تو قائم نہ ہوگی، مگر وہ ذمی بن کر اسلام کے زیر حکومت کلیۃً محفوظ و مامون ہو جائیں گے اور اس صورت میں ان کی ذلت باطنی بدستور باقی رہے گی، مگر ذلت ظاہری ایک حد تک ختم ہو جائے گی اور وہ پُر امن ہو کر کس مہر سی سے نکل جائیں گے۔

لیکن اگر وہ جزیہ دینا قبول نہ کریں تو عہد و پیمان باندھ لیں کہ نہ وہ معاہدہ حکومت کے خلاف کھڑے ہوں گے، نہ کوئی سازش کریں گے، تو اس صورت میں ان کی ذلت باطنی باقی رہتے ہوئے ظاہری ذلت کلیۃً ختم ہو جائے گی، خواہ وہ کسی دوسری ہی بڑی طاقت سے عہد و پیمان باندھیں کہ یہ بھی جبل من الناس ہی کی ایک صورت ہے، جب کہ جبل من الناس میں ناس کا لفظ لایا گیا ہے، جبل من المسلمین نہیں فرمایا گیا۔

اور اگر وہ اسلام میں داخل نہ ہوں، جزیہ دینا بھی قبول نہ کریں اور عہد و پیمان سے بھی گریز کریں یعنی خود اپنی ہی مستقل ماڈی اور اجتماعی قوت قائم کرنے کے درپے ہوں تو اُسے قرآن نے سکوت کر کے حالات پر چھوڑ دیا ہے جیسا کہ اس کا اسلوب بیان اس قسم کے معاملات میں بنیادی اصول کے بیان تک ہی محدود رہتا ہے، تفصیل اور جزئیات کا بیان احادیث کر دیتی ہیں۔

سوا حدیث سے واضح ہے کہ یہود کی ایسی اجتماعی قوت بھی ناممکن نہیں ہے بلکہ ایک حد تک سامنے آئے گی جیسا کہ دجال کی آمد کے دور میں ہوگا، مگر حالات کے تجربے اور فحوائے شریعت سے یہ اندازہ لگانا بھی مشکل نہیں کہ یہود کا یہ تجربہ چند روزہ ہی ہوگا اور یہی ان کے دوامی خاتمہ کا وقت ہوگا، جیسا کہ دجال کے زمانے میں ایک چالیس روزہ شور و شغب ہو کر ہمیشہ کے لئے دجال اور یہود کا خاتمہ ہو جائے گا۔

کیا عجب ہے کہ یہ اسرائیل کا وجود اس آخری حادثہ کا پیش خیمہ ہو جیسا کہ نصوصِ حدیث کو یکجا کر کے دیکھنے سے یہ حقیقت سامنے آ جاتی ہے۔

لیکن ان چاروں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت قرآن کی تصریحات کے خلاف نہیں اور نہ ہی اس نے ان صورتوں کے واقع ہونے یا نہ ہونے پر کوئی حکم لگایا ہے، صرف بنیادی تدبیر بتلا دینے پر اکتفاء کیا ہے جو اُس کے اساسی اسلوبِ بیان کی شان ہے۔

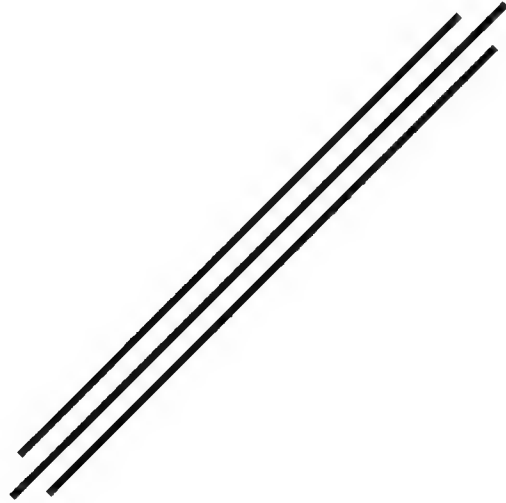
امید ہے کہ ان سطور سے وہ سب شبہات رفع ہو جائیں گے جو اسرائیل بننے کے بعد سے بہت سے دلوں میں کھٹکتے رہے ہیں۔ انہیں مطمئن رہنا چاہئے کہ یہود کی کوئی بھی پوزیشن آج کی ہو یا مستقبل میں اس سے کچھ آگے کی ہو، نہ قرآنی ارشادات کے مخالف ہے نہ اس سے اس کی صداقت پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصلحت

محمد طیب غفرلہ
مہتمم دارالعلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات و افاداتِ حکیم الاسلامؒ

سائنس کی حقیقت اور مذہب کے ساتھ اس کے رشتہ کی وضاحت



حقیقتِ مذہب و سائنس

.....

حقیقتِ مذہب اور سائنس

سائنس کے آثار

ایک عرصہ سے دنیا میں خلائی فتوحات کا غلغلہ ہے اور حالیہ تجربات نے یہ چیز ثابت کر دی ہے کہ حضرت انسان واقعی بڑی چیز ہے، لیکن مذہب و سائنس کے دائرہ کار اور حدود سے لاعلمی، طغیانی علوم میں ناچختگی اور مذہب سے دوری یا کم علمی کی وجہ سے بہت سے مسلمان احساسِ کمتری، مرعوبیت اور شکوک و شبہات کا شکار ہو چکے ہیں، اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ اصولی طور پر یہ عرض کیا جائے کہ سائنس اور مذہب کی کیا حقیقت ہے؟ ان کا آپس میں کیا تعلق ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ سائنس اور اسلام آپس میں نہ تو ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسا کہ بد قسمتی سے بعض حلقوں میں یہ تصور موجود ہے اور نہ ہی سائنس الحاد کے مترادف ہے جیسا کہ ایک دوسرا طبقہ اس کا قائل ہے، بلکہ بقول ایک محقق مشرقی عالم:

”سائنس اور اسلام میں وسیلہ اور مقصود کی نسبت ہے“

جیسے بدن روح کے لئے وسیلہ علم ہے ایسے ہی سائنس اصولی طور پر اسلامی کارناموں کے لئے ایک وسیلہ، ذریعہ اور ڈھانچہ ہے۔ اور اگر ہم ذرا گہری نظر سے سائنس کے موضوع کو سمجھ لیں تو یہ دعویٰ خود بخود ثابت ہو جائے گا، اس لئے اولاً سائنس کے موضوع پر گفتگو کی جاتی ہے۔

آج کے دورِ ترقی میں جب تمدنی ایجادات اور مادیات کے نئے نئے انکشافات کا چرچا ہوتا ہے تو بطور تکملہ سائنس کا ذکر بھی ساتھ ہی ہوتا ہے، مثلاً وسائلِ خبر رسانی کے سلسلہ میں ٹیلی فون، ٹیلی گراف، ریڈیو، لاسلیک، ٹیلی ویژن اور ایسے ہی دوسرے برقی آلات کا ذکر ہوتا ہے تو ساتھ ہی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سائنس کے سنہری اصول ہیں۔

وسائلِ نقل و حرکت کے سلسلہ میں ریل، موٹر، ہوائی جہاز وغیرہ بادِ پا سوار یوں کا تذکرہ ہوتا

ہے تو ساتھ ہی کہا جاتا ہے کہ یہ سب سائنس کا طفیل ہے یا مثلاً صنّاع و حرف کے سلسلہ میں لوہے لکڑی کے خوشنما اور عجیب و غریب سامان، تعمیر کے نئے نئے ڈیزائن اور نمونے، سیمنٹ اور اس کے ڈھلاؤ کی نئی نئی ترکیبیں اور انجینئری کے نئے نئے اختراعات جب سامنے آتے ہیں تو سائنس کا نظر فریب چہرہ بھی سامنے کر دیا جاتا ہے کہ یہ سب اسی کے خم و ابرو کی کارگزاریاں ہیں۔ اسی طرح نباتاتی لائن میں زراعتی ترقیات، پھل پھول کی افزائش کے جدید طریقے اور نباتات کے نئے نئے آثار و خواص کے متعلق انکشافات کا جب نام لیا جاتا ہے تو وہیں سائنس کا نام بھی پورے احترام کے ساتھ زبانوں پر آ جاتا ہے۔

اسی طرح حیوانی نفوس میں مختلف تاثیرات پہنچانے کے ترقی یافتہ وسائل آپریشنوں کی عجیب و غریب پھرتیلی صورتیں، کیمیاوی طریق پر فن دوا سازی کی حیرت ناک ترقی، تحلیل و ترکیب کی محیر العقول تدبیریں، بجلی کے ذریعہ معالجات کی صورتیں جب زبانوں پر آتی ہیں تو ساتھ ہی انتہائی وقعت کے ساتھ سائنس کا نام بھی زبان پر ہوتا ہے کہ یہ سب اسی کے درخشاں آثار ہیں۔

طاقاتوں کا منبع

اس تفصیل سے انسان کی ناقص عقل اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ سائنس کا موضوع موالیدِ ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات کے دائرے سے باہر نہیں ہے۔ پھر چونکہ ان موالید کی ترکیب عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی سے ہوتی ہے۔ جو ایک مسلمہ چیز ہے اور جس پر کسی استدلال کی ضرورت نہیں۔ اس لئے گویا سائنس کا موضوع بلحاظ حقیقت عناصر اربعہ ٹھہر جاتے ہیں، جس کی خاصیات اور آثار کا عملاً سمجھنا اور پھر کیمیاوی طریق پر ان کی تحلیل و ترکیب کے تجربات سے عملاً نئی نئی اشیاء کو پردہ ظہور پر لاتے رہنا سائنس کا مخصوص دائرہ علم و عمل ہو جاتا ہے۔ پس سائنس کی یہ تمام رنگ برنگی تعمیر درحقیقت انہیں چار ستونوں (عناصر اربعہ) پر کھڑی ہوئی ہے۔

اور اگر اس ساری تفصیل کا مختصر لفظوں میں خلاصہ کیا جائے تو سائنس کا موضوع ”مادہ اور اس کے عوارض ذاتیہ“ سے بحث کرنا ثابت ہوگا، اس لحاظ سے مادیات میں جس کا زیادہ انہماک ہوگا، وہی سب سے بڑا سائنس داں اور ماہر سائنس کہلائے گا۔ واللہ اعلم

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ سائنس کا موضوع عناصرِ اربعہ ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ ان چاروں کے خواص و آثار اور ذاتی عوارض یکساں ہیں یا نہیں؟ ظاہر بات ہے کہ ان کے عوارض یکساں نہیں، بلکہ بہت حد تک متفاوت ہیں، بلکہ ان کی جوہری طاقت بھی ایک درجہ کی نہیں، بلکہ کوئی عنصر ان میں ضعیف، کوئی قوی، کوئی قوی تر ہے، یہ قوت اور ضعف کا تفاوت اتفاقی نہیں بلکہ معیاری ہے اور وہ معیار یہ ہے کہ ان عناصر میں سے جس میں بھی لطافت بڑھتی گئی ہے، اسی قدر اس کی طاقت بھی بڑھتی گئی ہے اور طاقت کے ہی لحاظ سے غلبہ و تسلط اور شانِ اقتدار قائم ہوتی چلی گئی۔

اس کا راز سوائے اس کے اور کیا ہے کہ لطافت ایک وصفِ کمال ہے جو کثافت کی ضد ہے اور ہر وجودی کمال کا مخزن حضرت واجب الوجود کی ذات ہے، اس لئے لطافتوں کا منبع بھی وہی ہے۔ اندازہ فرمائیں کہ اس کی طاقتوں کا تو یہ عالم ہے کہ آنکھوں سے اوجھل، حواس و خیال کی حدود سے بالاتر اور ادراک و انکشاف کی حد بندیوں سے وراء الراء ہے اور اس کے ساتھ طاقتوں کا یہ عالم ہے کہ تمام جہانوں پر صرف اور صرف اپنی شہنشاہی کا نظام محکم قائم کئے ہوئے ہے، اس لئے جس چیز میں بھی لطافت کا کوئی شمعہ ہے وہ درحقیقت اسی کی ذات و صفات کا کوئی پرتو ہے جس کا اثر بقدر استعداد اس نے قبول کر لیا ہے۔

لطافت کی طاقت

اس بنا پر جس چیز میں جتنی لطافت ہوگی اتنی ہی اس میں غلبہ اور اقتدار کی شان ہوگی۔ اس تفصیل کے بعد عناصرِ اربعہ کے ذاتی عوارض کی کیفیت ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ ان میں مٹی سب سے زیادہ کثیف ہے، نہ صرف کثیف بلکہ کثافت آور بھی ہے۔ دنیا کی ہر چیز میں کثافت اور غلاظت آتی ہے تو اس مٹی سے، اس کثافت کو ملاحظہ فرمانا ہو تو تجربہ کے طور پر ایک ڈھیلا اوپر پھینکیں آپ کی قوت جب تک کام کرے گی وہ اوپر جائے گا، پھر کل شیء یرجع الی اصلہ (ہر چیز اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے) کا نظارہ ہوگا۔ یہی سبب ہے کہ خدا نے زمین کو ذلیل ہی نہیں بلکہ ذلول (ذلت کا مبالغہ) فرمایا:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا. (سورہ ملک: ۱۵)

البتہ زمین کا ایک جزء پہاڑ بھی ہے، جن میں نسبتاً کچھ لطافت اور ستھرائی ہے اور پھر پتھر کی مختلف قسمیں لطافت و ستھرائی کی بناء پر عزیز الوجود ہیں، منوں مٹی پتھر پر گرے تو کچھ نہ بگڑے اور ایک پتھر منوں مٹی پر گر پڑے تو جو حشر ہوگا وہ ظاہر ہے۔ پتھروں کے مقابلے میں لوہے کو لیں، ایک بالشت بھر لوہے کی کدال کے سامنے بڑی بڑی چٹانوں کی کیا حیثیت ہے؟ وہی جو بے ست و پاقیدی کی ہوتی ہے، اس کا سبب بھی وہی لطافت اور ستھرائی ہے جو لوہے کے مقابلہ پتھر نے زیادہ قبول کر لی ہے۔

اس کے بعد دوسرے عنصر یعنی آگ کا نمبر آتا ہے یہاں طاقت و رلوہے کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بڑے بڑے پہاڑوں کیلئے وبالِ جان ثابت ہوتے ہیں وہ ٹکڑے آگ کے سامنے کیا حیثیت رکھتے ہیں ذرا سی دیر لوہے کو بھٹی میں رکھو نتیجہ سامنے آجائے گا، اس کا راز بھی وہی طبعی اور عقلی اصول ہے کہ آگ میں لوہے سے بھی زیادہ لطافت ہے۔ کثرتِ لطافت، کثرتِ طاقت کے مترادف ہے۔ اس کے بعد عنصر آب ہے جس کے سامنے لوہے کو پگھلا دینے والی آگ کی کوئی حیثیت نہیں۔ ایک طرف آگ کے ترفع و تعلیٰ اور رعب و دبدبہ کو دیکھیں پھر جب قطراتِ آب اس پر ڈال کر اس کا تماشا کریں، نتیجہ سامنے آجائے گا، چند لمحے پہلے جو کڑ و فر تھا وہ راکھ کا ڈھیر بن چکا ہے، ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ پانی آگ کے مقابلہ میں زیادہ لطیف ہے اور لطافت جہاں جس قدر ہوگی طاقت بھی اس اعتبار سے موجود ہوگی۔

اس کے بعد عنصر ہوا ہے جس کی طاقت و قوت کا یہ عالم ہے کہ جب ہوا کے جھکڑ چلتے ہیں تو بڑے بڑے سمندر تہہ و بالا ہو جاتے ہیں، اور اثر کا یہ عالم ہے کہ فوق و تحت کا کوئی گوشہ اور کوئی جگہ ایسی نہیں کہ جہاں یہ جو ہر لطیف نہ ہو۔ آخر ایسا کیوں ہے؟ اس کا راز بھی اس کی لطافت اور اس کے بقدر طاقت ہے۔

انسان کی کارکردگی

اب اگر ان عناصر اربعہ اور ان کے تینوں موالید جمادات، نباتات، حیوانات کی بے انتہا شاخوں کو ایک طرف رکھ کر صرف حضرت انسان کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ عناصر اربعہ اس کے دست بدست غلام ہیں، انسان ان پر غالب اور متصرف ہے۔ یہ سب عناصر اپنی کارگزاری میں اس

کے محتاج ہیں، اگر حضرت انسان کی کارکردگی الگ کر دی جائے تو عناصرِ اربعہ اپنی پوری قوت و طاقت کے باوجود کوئی کام سرانجام نہیں دے سکتے۔ لوہا خود بخود پتھروں کو کچل نہیں سکتا، آگ خود لوہے کو گرماتی اور پگھلاتی نہیں، پانی خود آگ کو بجھاتا نہیں، جو کہ کدالیں بناتا پتھر توڑتا ہے وہی بھٹیاں بنا کر لوہے کو تپاتا ہے، وہ مشیکرے اور ظروف میں پانی لاتا ہے اور چو لھے ٹھنڈے کرتا ہے، وہی ہوا کو قید کرتا اور سیالات کو اڑاتا ہے اور انسان نہ ہو تو کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔ انسان ہی کی طاقتوں کا یہ عالم ہے کہ اس نے زمین کے قلب و جگر کو چیرا، کنوئیں بنائے، تہ خانے تیار کئے، ارضی معدنیات سرمہ، ہڑتال، سونا، چاندی اور پیتل وغیرہ کے خزانے اس سے چھین لئے۔ پہاڑوں کو تراش کر بلند و بالا مکانات بنائے:

وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا (القرآن)

ان میں سڑکیں نکالیں اور دفائنِ زمین کا راز فاش کر کے زمین کے خزانے کو عالم آشکارا کر دیا۔ الغرض زمین اور اس کے ہر ذرے سے چاکروں کی سی خدمت لے رہا ہے۔

پانی کو حضرت انسان نے کس طرح رسوا کیا ہے، جگہ جگہ کنوئیں بنوائے واٹر ورکس کا انتظام کیا اور جہاں چاہا پانی لے گیا اور ابوالمیاہ سمندرِ اعظم جس کو کوہِ پیکر موجوں کا لگاتار سلسلہ خشکی کے کناروں پر اس طرح حملہ آور محسوس ہوتا ہے کہ گویا ابھی کرۂ زمین کو نگل جائے گا، اس کا یہ حشر ہے کہ حضرت انسان کے پاؤں کے نیچے روند جا رہا ہے، اس کے جہازِ آبدوزیں چل رہی ہیں، سمندر کے خزانے اگلوائے اس کی چیزوں کو بازاروں میں رسوا کیا، حتیٰ کہ سمندر کے نمکین پانی کو تحلیل کر ڈالا، اس سے آگے بڑھ کر ذلیل خدمات لی جا رہی ہیں، نجاستوں کا دھونا، میلے کپڑے پاک کرنا، ظروف کا صاف کرنا وغیرہ ذالک۔ اس سے اندازہ لگایا جائے کہ انسان نے پانی جیسے عنصرِ لطیف کو کس طرح اپنا قیدی بنا رکھا ہے۔

آگ جیسے خونخوار عنصر کو دیکھو، انسان نے اس کو کس طرح اپنا مطیع کیا ہے۔ لوہے پتھروں سے اسے نکالا، وہ آفتاب میں چھپی تو آتشِ شیشوں کے ذریعہ اسے گرفتار کیا، خود اسے چھپانا چاہا تو ذرا سی دیاسلانی کے سرمے پر ذرا سے مصالحہ میں بند کر دیا، جب چاہا اسے رگڑا اور آگ نکال لی، جو آگ اپنے ترفع و تعلیٰ کی بناء پر سر نیچا ہی نہ کرتی تھی وہ آج کس طرح انسان کی غلام و محکوم ہے۔

ہوا کی لطافت کا یہ عالم تھا کہ انسان کی لطیف ترین نگاہیں اسے پھاند نہ سکتی تھیں لیکن آخر انسان نے اڑتے پرندہ کو کھلونا بنا لیا، اس میں اپنے جہاز اڑائے، خبررسانی کی خدمت پر مجبور کیا، گویا وہ ایک چٹھی رساں ہے، جو مشرق سے مغرب تک انسان کی بلا اجرت چاکری کر رہی ہے۔ انسان اسے کہیں برقی پنکھوں میں پہنچا رہا ہے کہیں موٹر کے پہیوں اور سائیکل کے ٹائروں میں بند کر رکھا ہے۔ غرض یہ نایدنی طاقت جس نے سمندروں کو تہہ و بالا کر رکھا تھا انسان کے سامنے مجبور و بے بس ہے۔

پھر اسی پر بس نہیں کہ عناصر اربعہ سے علیحدہ علیحدہ خدمت لے کر انسان کی طبیعت قناعت کرے بلکہ انہیں آپس میں لڑا لڑا کر ایجادات کر رہا ہے۔ آگ پانی کے درمیان لوہے کا پردہ حائل کر کے آگ کو دھونکا دیا، آگ جوش میں پانی کو اڑانا چاہتی ہے، پانی کھول کر آگ کو ٹھنڈا کرنا چاہتا ہے، لیکن انسان ان کے جوش و خروش سے اسٹیم کی طاقت پیدا کر کے انجن مشین چلا رہا ہے۔ پھر پانی کو پانی سے ٹکرا کر برق پیدا کر لی وہ بجلی جو آن واحد میں اقلیموں کی خبر سننے سے تانبے اور جست کے پتلے سے تار میں اس طرح باندھ رکھا ہے کہ بایں زور و طاقت باہر نہیں جاسکتی، ذرا سا سوئچ ہے اسے دبا دو تو موجود، اٹھا دو تو غائب۔ پھر اسی پر بس نہیں، بلکہ آسمان کی جہاں سوز بجلی کو بے بس کر دیا بڑی بڑی بلڈنگوں پر چپٹے تار چڑھادیئے، اُدھریہ بجلی گری ادھران میں غلطاں و پیچاں ہو کر رہ گئی۔

پٹرول جیسی سیال چیز میں آگ لگا دی، آگ اور تیل لڑ رہے ہیں، جس سے گیس پیدا ہو رہا ہے اور حضرت انسان کا جہاز اڑ رہا ہے، موٹر دوڑ رہی ہے۔

الغرض یک مشت استخوان نے ساری کائنات کا ناک میں دم کر رکھا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس غلبہ و تسلط کا سبب کیا ہے؟ جسمانی طاقت سے تو ناممکن ہے اسلئے ضروری ہے کہ اسکا راز کچھ اور ہی ہو۔

اندرونی طاقت

ایک شیر نے اپنے خور و سالہ بچہ کو نصیحت کی تھی کہ انسان سے بچنا یہ بڑی چیز ہے۔ بچہ شیر اس بڑی چیز کے دیدار میں مارے مارے پھرتا تھا کہ آخر دیکھوں تو سہی وہ انسان کیا بلا ہے جس سے سلطان الصحراء (جنگل کے بادشاہ) بھی لرزتے اور کپکپاتے ہیں۔ چلتے چلتے گھوڑے پر نظر پڑی اس

کی مخصوص صفات سے بچہ شیر کو انسان کا دھوکہ ہوا، پوچھا تو گھوڑے نے کہا میں تو انسان کے ہاتھ میں ایک بے بس قیدی ہوں اس سے بچنا۔ اب بچہ شیر اور گھبراہٹ آگے بڑھنے پر اونٹ پر نظر پڑی اس کے عجیب الخلق جسم کو دیکھ کر سوچا کہ بنی نوع انسان یہی ہوگا۔ پوچھنے پر پتہ چلا کہ ناصاحب! ہم تو اس کے ادنیٰ چاکر ہیں، وہ ہماری گت بناتا ہے، توبہ بھلی، اس سے بچنا۔

ذرا آگے ہاتھی پر نگاہ پڑی اس نے بھی اپنی چاکری کا اعتراف کرتے ہوئے پناہ مانگی، بچہ شیر حیران تھا کہ یا اللہ وہ انسان کیا بلا ہے؟ جس سے گھوڑا اونٹ اور ہاتھی تک لرزتے ہیں۔ اسی اثنا میں ایک بڑھئی کے بچہ کو دیکھا جو ایک بڑے شہتیر کو چیر رہا تھا اور جتنا چیر چکا تھا، اس میں ایک کھوٹی گاڑ رکھی تھی۔ بچہ شیر کو یہ تصور بھی نہ ہو سکتا تھا کہ یہ انسان ہوگا، لیکن معلومات کے لئے پوچھا تو پتہ چلا کہ حضرت انسان یہی ہے۔ بچہ شیر نے کہا کہ میرا باپ اور ہاتھی گھوڑا اونٹ بڑے احمق تھے اس سے ڈرتے رہے ایک چپت میں اس کا کام تمام کر دوں۔

بڑھئی کے بچہ نے سوچا برا وقت آیا کیا کیا جائے، اس نے بچہ کی خوب تعریف کی جس سے وہ مست سا ہو گیا، پھر اس نے کہا میں کمزور ہوں حسن اتفاق سے آپ جیسا قوی آگیا، شہتیر کی کھوٹی سرکانا چاہتا ہوں آپ اس کے شکاف میں ہاتھ اندر ڈال کر ذرا تھام لیں تاکہ میں سرکالوں، شیر نے ایک کی بجائے دونوں ہاتھ ڈال دیئے۔ بڑھئی کے بچہ نے کھوٹی نکال لی، اس کا نکلنا تھا کہ دونوں پٹ مل گئے۔ پھر بچہ شیر کا جو حشر ہوا وہ ظاہر ہے۔ شیر نادم ہوا کہ بڑوں اور تجربہ کاروں کی نصیحت کی قدر کرنی چاہئے تھی، لیکن ساتھ ہی یہ سوچا کہ انسان حقیر اور کمزور ہے اس کا جتن اس قابل نہیں، ہاں البتہ کوئی اندرونی طاقت ہے جس سے اس نے ساری دنیا کو بے بس رکھا ہے۔

الغرض یہ حکایت عبرت اور انسانی طاقت کے سامنے لانے کیلئے پیش کی گئی ہے اور مشاہدات کی رو سے ماننا پڑتا ہے کہ انسان میں ان عناصر سے کہیں زیادہ طاقت ہے، تب ہی تو اس نے جہانِ رنگ و بو کو تہہ و بالا کر رکھا ہے۔ اور جیسا کہ ثابت ہو گیا کہ عناصر اربعہ سے اس میں لطافت کہیں زیادہ ہے تو ماننا پڑے گا کہ اس میں طاقت بھی زیادہ ہے، کیونکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ لطافت ہی طاقت کا سرچشمہ ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ لطافت کیا ہے تو سیدھا جواب ہے کہ روحِ انسانی۔

روحِ انسانی

روحِ انسانی کی لطافت کا یہ عالم ہے کہ باوجود انسان کے رگ و پے میں سمائے ہونے کے کبھی اس کا دھکا تک انسان کو نہیں لگا بلکہ کبھی سلس و مس تک کا احساس نہیں ہوا، جب کہ ہوا جیسی لطیف چیز میں بھی دھکا اور سلس و مس سے بچنا محال ہے، روح منفعل ہے تو اتنی کہ اس کے بغیر انسانی زندگی کا تصور نہیں اور منفعل ایسی کہ کسی حاسہ کی اس تک رسائی نہ ہو، خود اس پر کوئی سرد و گرم نہ پہنچ سکے، اس لئے وہ فقط اپنے بدن پر ہی نہیں بلکہ عناصرِ اربعہ پر غالب آجائے۔ تو ظاہر ہے کہ انسان میں ایسی چیز فقط روح ہی ہے کیوں کہ انسان بدن و روح کے مجسمہ کا نام ہے، بدن مادیات کا مرکب ہے وہ تو یہ کام کر نہیں سکتا لہذا روح ہی باقی رہی اور یہی ہمارا دعویٰ ہے کہ انسانی غلبہ و تسلط کا راز روح ہی میں ہے۔ روح کی لطافت و حسِ نورانیت کا یہ عالم ہے کہ آج تک انسانی عقل اس کا ادراک نہیں کر سکی، اس کا فوٹو نہیں لیا جاسکا، اسے ہوا کی طرح کنٹرول کرنے کا کوئی ذریعہ نہ بن سکا، اور ایک روح ہے کہ سب کچھ اسکے کنٹرول میں ہے جہاں بھر کا فوٹو وہ لے لے، سینری وہ بنا لے اور سب پر غلبہ و تسلط حاصل کر لے۔ سوال یہ ہے کہ روح ہے کیا؟ پیغمبر علیہ السلام سے سوال ہوا تو آپ نے من جانب اللہ جواب دیا: **الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**۔

اور اس امرِ ربی کو ربِ کائنات سے عجیب مماثلت ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ غیر مرئی طریق پر تمام عالم کا قیوم اور مدبر ہے تو اسی طرح روح کائناتِ بدن کی قیوم و مربی ہے، پھر جس طرح انوارِ باری تعالیٰ کائنات کے ذرہ ذرہ میں آشکارا ہیں اور ہر خطہ جزو میں اسکی مناسبت سے کام کر رہے ہیں، اور اس ظہورِ نام کے باوجود آج تک کسی نے انہیں دیکھا نہیں، اسی طرح روح کے انوار کائناتِ بدن کے ہر عضو میں اس طرح پھیلے ہوئے ہیں کہ ہر عضو سے مناسب کام لے رہے ہیں اور نظر نہیں آتے۔

بے حجابی یہ کہ ہر ذرہ سے جلوہ آشکار

اس پہ گھونگھٹ یہ کہ صورت آج تک نادیدہ ہے

گو جس طرح وہ ظاہر ہے اور باطن بھی اسی طرح یہ بھی ظاہر ہے اور باطن بھی۔ پھر جس طرح

اس ساری کائنات کی زندگی اور زندگی کی ہر نقل و حرکت سے ذاتِ حق اول اور مقدم ہے کہ اللہ ہی معطیٰ وجود ہے، اسی طرح ذاتِ حق کائنات کی ہر نقل و حرکت کا منتہا بھی ہے، ٹھیک اسی طرح بدنی کائنات کی نقل و حرکت بلکہ اس کے نفس کی ہستی سے بھی روح اول بھی ہے اور آخر بھی، کیونکہ روح ہی بدنی حیات کا باعث ہے۔ جب یہ نہ تھی تو بدن نہ تھا اور بعد میں بھی یہی ہوگی، تو یہ کہنا بجا ہے کہ جس طرح کائناتِ عالم کی اول و آخر ذاتِ حق ہے اسی طرح کائناتِ بدنی کی اول و آخر روح ہے۔

قوت کا سرچشمہ

پھر جس طرح ذاتِ حق تعالیٰ عالم سے متصل اتنی ہے کہ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ۔ اور هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ اس کی شان ہے اور پھر منفصل اتنی کہ وراء الورا ثم وراء الورا، مخلوق ظلمتِ محض اور وہ نورِ مطلق، ٹھیک اسی طرح روح بھی بدن سے تو متصل اتنی ہے کہ زندہ بدن کی کسی رگ کا کروڑواں حصہ بھی اس سے الگ نہیں کہ ورنہ زندہ نہ رہے، لیکن دور بھی اتنی ہے کہ اس کی پاکیزگیاں بدن سے کوئی لگاؤ ہی نہیں رکھتیں، کیونکہ لطیف و کثیف میں کیا تناسب اور کیا رشتہ؟

کجا یہ مشیت خاک اور کجا وہ جوہر پاک؟

چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا؟

اس ساری تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انسانی قوت و طاقت کا سرچشمہ روح ہے اور اسے ذاتِ حق سے مناسبتیں ہی نہیں مماثلتیں بھی ہیں، اور یوں بھی روح امرِ ربی ہے، جیسا کہ گذر چکا۔ تو اس کو جتنا صحیح استعمال کیا جائے گا اتنے ہی بہت فوائد رونما ہوں گے، جتنا غلط طریق اپنایا جائے گا، اتنی ہی بربادیاں ہوں گی، تو پہلے ایک مشرقی محقق کا قول لکھا تھا کہ:

”سائنس میں مقصود و وسیلہ کی نسبت ہے“

کتنا درست قول ہے، اللہ تعالیٰ جو سراپا لطافت ہی نہیں بلکہ منبعِ لطافت ہے۔ کما قالِ اِنَّ

اللَّهُ لَطِيفٌ (لقمان)

اور دوسری طرف روح بھی امرِ ربی ہونے کے سبب لطیف ہے اور لطافت ہی قوت کا سرچشمہ ہے اور بغیر قوت سائنسی ایجادات ناممکن ہیں تو بیجانہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح لطافتوں کا منبع

حق تعالیٰ کی ذات ہے اسی طرح منبعِ طاقت بھی وہی ہے، اور جب منبعِ طاقت وہ ہے تو سائنسی ایجادات کا سرچشمہ اور مرکز و محور بھی اسی کی ذات ہے۔ اپنی پاک دامنی، نیک نفسی اور قوتِ تقویٰ و نیکی کی بناء پر جس کی روحانیت جتنی بلند ہوگی اتنی ہی اس میں اکتشافات و ایجادات کی طاقت ہوگی۔ جب یہ مقدمات ثابت ہو گئے تو یہ کہنا بالکل بجا ہوگا کہ منبعِ لطافت و طاقت کی طرف سے بھیجا ہوا آخری اور مکمل دین ایجادات و اکتشافات سے کس طرح روک سکتا ہے، اور ترقی کی راہ میں کس طرح آڑے آ سکتا ہے۔ وہ دنیا والوں کو ترقی کی راہیں بتلاتا ہے اس پر ابھارتا ہے۔ کما قال فَاَسْتَبْقُوا الْخَيْرَاتِ اور فِي ذَالِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ۔

لیکن مادیاتِ محضہ میں انہماک اور غلو اور روحانی ترقی سے پہلو تہی انتہائی کورچشمی اور بدبختی ہوگی۔ جب یہ مسلمہ امر ہے کہ اسلام مقصود ہے اور سائنس وسیلہ، تو مقصود کے لئے اس کے تناسب سے اور وسیلہ کے لئے اس کے تناسب سے کوشش کرنا دانش مندی ہے۔ بد قسمتی سے آج مقصود کو کوئی پوچھتا نہیں اور وسیلہ کے لئے جو کچھ ہو رہا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ (یہ ہم آئندہ عرض کریں گے کہ وسیلہ کے لئے جائز و ناجائز کوششوں سے دنیا کو کیا فائدہ پہنچا اور تعمیر و ترقی عالم میں ان کوششوں کا حصہ کیا ہے) پھر بد قسمتی سے مسلمانوں کے یہاں سوائے سائنس کا لٹریچر پڑھنے کے کوئی عملی کار فرمائی ہے ہی نہیں۔ گویا ع نہ خدا ہی ملا نہ وصالِ صنم

خلاصہ تحریر

بہر حال اس اصولی بحث سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہوئی کہ:

۱۔ سائنس کا موضوع عناصرِ اربعہ یا بالفاظِ دیگر ”مادہ اور اس کے عوارضِ ذاتیہ“ ہیں۔

۲۔ عناصرِ اربعہ میں سے جس میں جس قدر لطافت ہے اسی قدر اس میں طاقت ہے اور وہی لطافت اس کی قوت کا سرچشمہ ہے۔

۳۔ حضرت انسان موالیدِ ثلاثہ کی بے انتہا شاخوں میں سے ایک شاخ ہے، جس نے اپنی بے پناہ قوتوں سے عناصرِ اربعہ کو فرداً فرداً نہیں بلکہ باہمی ٹکرا کر ایجادات و اکتشافات کا لامتناہی سلسلہ

جاری کر رکھا ہے اور اسی طرح اپنے غلبہ و تسلط کا ثبوت بہم پہنچا رہا ہے۔

۴۔ حضرت انسان کا یہ کمال اس کی جسمانی قوت کا مرہونِ منت نہیں بلکہ روح کا مرہونِ

منت ہے۔

۵۔ روح کو حضرت حق سے کئی مماثلتیں ہیں کہ روح امرِ ربی ہے۔

۶۔ قوت و طاقت کا سرچشمہ حضرت حق کی ذات ہے، کیوں کہ وہی منبعِ لطافت ہے اور

طاقت دراصل لطافت کا سبب ہے۔

۷۔ اس اعتبار سے منبعِ لطافت کے امر یعنی روح سے جس کا جس قدر حصہ ہوگا اس کی قوت،

ایجادات و اکتشافات اسی قدر بلند و بالا ہوگی۔

۸۔ لیکن اسلام اور سائنس میں مقصود و وسیلہ کی نسبت ثابت ہوگی۔

اس لئے ایک سچے مسلمان کی ہمت و فکر کا اصل میدان اسلام ہوگا اور وسیلہ کا میدان اسی

تناسب سے اختیار کیا جائے گا۔ جب اسلام و سائنس میں مقصود و وسیلہ کی نسبت ثابت ہوگئی تو:

(الف) ایک مفکر کا یہ قول غلط فہمی پر مبنی ہوگا کہ سائنس اور مذہب حقیقت تک پہنچنے کے دو

راستے ہیں۔

(ب) سائنس کو الحاد کے مترادف قرار دینے والا گروہ سراسر غلطی کا شکار سمجھا جائے گا۔

(ج) اور نہ ہی سائنس و مذہب ایک دوسرے کی ضد ہوں گے بلکہ ان میں معقول نسبت ہے

اور اپنے اپنے مقام پر اس سلسلہ میں قوت و فکر کی پرواز درست اور صحیح ہوگی، اس لئے یہ کہنا بالکل بجا

ہوگا کہ ”ارتقاء پسند انسانی عقل اور ربانی ہدایات کا سنگم اسلام ہے۔“

آخر میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد نقل کر دینا مناسب ہے جس میں سائنس

و مذہب کی اصلیت و حقیقت اور باہمی فرق مراتب کو نہایت احسن پیرایہ میں بیان فرمایا گیا ہے۔ یہ

ارشادِ رسول بھی اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ سائنس و مذہب ایک دوسرے کی ضد نہیں، بلکہ جن

چیزوں پر آج طبع آزمائی ہو رہی ہے ان کو اپنے اصلی مقام پر رکھ کر ایک نبی امی (صلی اللہ علیہ

وسلم) نے آج سے چودہ سو سال پہلے واضح کر دیا تھا۔ مع فکرِ ہر کس بقدرِ ہمت اوست۔ فَاعْتَبِرُوا

يَا اُولٰٓئِى الْاَبْصَارِ .

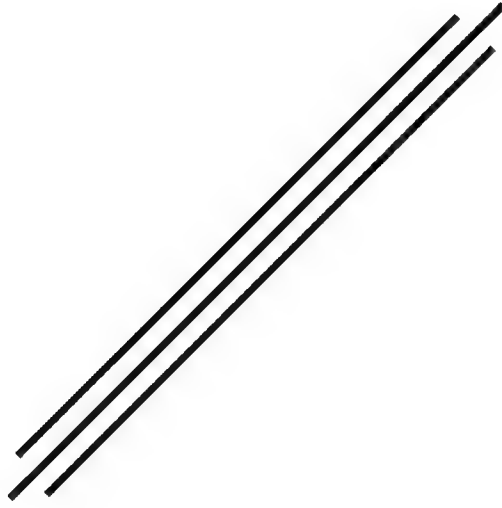
نبی رحمت نے فرمایا کہ جب اللہ میاں نے زمین کو پیدا کیا تو وہ کانپنے اور ڈرنے لگی، تب اللہ تعالیٰ نے پہاڑوں کو پیدا کیا اور ان سے زمین پر جم جانے کے لئے فرمایا۔ ملائکہ نے پہاڑوں کی شدت و صلابت پر تعجب کیا اور کہنے لگے کہ اے پروردگار! تیری مخلوق میں کوئی چیز پہاڑوں سے بھی زیادہ سخت ہے؟ فرمایا: ہاں، لوہا ہے۔ اس پر پھر ملائکہ نے عرض کیا کہ اے پروردگار! تیری مخلوق میں لوہے سے بڑھ کر بھی کوئی سخت چیز ہے؟ فرمایا: ہاں، آگ ہے۔

پھر عرض کیا اور آگ سے سخت؟ ارشاد فرمایا: پانی۔ عرض کیا اور پانی سے سخت کوئی چیز ہے؟ فرمایا: ہاں ہوا۔ پھر ملائکہ نے پوچھا اور ہوا سے بڑھ کر بھی کوئی سخت چیز ہے؟ تو فرمایا: ہاں اولادِ آدم، جو دائیں ہاتھ سے اس طرح چھپا کر صدقہ کرے کہ بائیں ہاتھ کو خبر نہ ہو۔ (ترمذی)

اندازہ لگائیں کہ سائنس کے موضوع یعنی مادیات کو کس طرح ترتیب سے بیان فرما کر اور پھر انسان کی طاقت و قدرت کو واضح فرمایا، لیکن اس طاقت کا سبب کوئی مادی چیز نہیں بلکہ وہی روحانی عظمت و برتری ہے جس کو ہم پہلے تفصیل سے عرض کر چکے ہیں۔

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

غلام محمد پرویز کی قرآنی تحریف ”تفسیر سورہٴ فیل“ کا
مدلل اور مسکت جواب



سورہٴ فیل میں پرویزی تحریف

.....

پیش لفظ

پیش نظر کتاب میں ایک اہم مقالہ نذر قارئین کرام کیا جا رہا ہے جو ”سورہ فیل میں پرویزی تحریف“ کے نام سے معنون کیا گیا ہے۔ حضرت مصنف مدظلہ کے حکیمانہ انداز نگارش نے اس تحریر کو از اول تا آخر جس علمی برتری، حکمت اسلامی اور مزاج دینی کی ہم آہنگی کے ساتھ برقرار رکھا ہے وہ موصوف کا خداداد حق ہے۔

جناب پرویز صاحب کا کتاب اللہ کے بارے میں ذوق تحریف و تغیر اب تو ایک روایتی چیز بن چکا ہے اس لئے کہ وہ اس ”ذاتی خدمت“ پر اپنی زندگی کے غالباً پچیس تیس سال صرف فرما چکے ہیں اور قلب ملت سے اسلام کے مٹے مٹے سے نقوش کو کھرچ دینے میں آپ نے بڑی بلخ کاوشیں فرمائی ہیں۔ امت کے ارباب علم آج تک جن فتنوں کو روتے آئے تھے آج ان میں سرنامہ فہرست کے طور پر فتنہ پرویزی بھی نظر آتا ہے۔ حضرت حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ کا یہ مقالہ پرویز صاحب کی قرآنی تحریفات کی ایک کڑی یعنی ”سورہ فیل میں پرویزی تحریف“ میں موصوف کی تحریف کا جواب ہے۔ اور یہ اس وقت کے پرویز کی تحریف کا جواب ہے جب وہ تحریف کا قاعدہ بغدادی ختم کر کے پارہ عم شروع کر چکے تھے اور اب جب کہ وہ بنام جنگ زرگری پورے قرآن کریم پر طبع آزمائی فرما چکے ہیں اس لئے اس جزوی مقالے کی پیشکش بعد از وقت معلوم ہوتی ہے، لیکن چونکہ حضرت مصنف مدظلہ کا قلم اسلام کا حکیمانہ اور متکلمانہ ترجمان ہے اس لئے مقالے کی جامعیت اور پرویزی فکر و ذہن کا حقیقی تجزیہ آج سے برسہا برس پہلے جس گہرائی کے ساتھ کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ بجائے خود ایک مستقل رہبر و رہنما کی حیثیت رکھتا ہے، اور پرویز صاحب کی باطل پسندی اپنے اصل روپ میں سامنے آ جاتی ہے۔

توقع ہے کہ قارئین کرام کے لئے یہ مقالہ ایک بہتر قائد و مصلح ثابت ہوگا ہم ذاتی طور پر فی الوقت اس مقالے کو شائع کرنے کا ارادہ نہیں کر رہے تھے، لیکن وہ اہل علم احباب جو اس وقت اس فتنہ سے برسرِ پیکار ہیں اور متاعِ ایمان پر اس رہنمی کو کسی قیمت پر انگیز کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں،

ان کے پیہم اصرار پر ہم قارئین کی خدمت میں اس مقالے کو پیش کر کے اس کی درخواست کرتے ہیں کہ وہ پرویزی دجل و تلپیس سے نبرد آزما اہل ایمان کے حق میں دعاء بھی فرمائیں کہ حق تعالیٰ انہیں کامیاب فرمائے اور ملت کو اس تلپیس سے محفوظ فرمائے۔

محمد سالم قاسمی

۱۴ جنوری ۱۴۲۲ء مطابق ۷ شعبان ۱۴۲۲ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

سورہ فیل میں پرویزی تحریف

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِیْلِ ۝ اَلَمْ یَجْعَلْ كَیْدَهُمْ فِیْ تَضْلِیْلِ ۝
وَّارْسَلَ عَلَیْهِمْ طَیْرًا اَبَابِیْلَ ۝ تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّیْلِ ۝ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ
مَّا كُوِّلَ ۝

ماہ شعبان ۱۳۶۰ھ کے طلوع اسلام میں زیر عنوان ”سلیم کے نام آٹھواں خط“ چودھری غلام محمد صاحب پرویز نے سورہ فیل کی تفسیر کے سلسلہ میں لفظ ”تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّیْلِ“ کی مشہور اور مسلمہ سلف و خلف تفسیر سے اعراض کرتے ہوئے ایک نئی بحث یہ اٹھائی ہے کہ اصحاب فیل کی تباہی ”طَیْرًا اَبَابِیْلَ“ کے پتھراؤ سے نہیں ہوئی بلکہ خود اہل مکہ کی سنگ باری سے ہوئی ہے۔ کیونکہ ”تَرْمِیْهِمْ“ جمع مؤنث غائب کا صیغہ نہیں ہے جس کا فاعل اب تک ”طَیْرًا اَبَابِیْلَ“ کو قرار دیا جا رہا تھا، بلکہ واحد حاضر کا صیغہ ہے جس کا فاعل قریش یا اہل مکہ ہیں۔

اس جدید اور بالکل نئے دعوے کو عام معتمد تفسیر اور تاریخ کی مسلمہ حقائق کے یکسر خلاف دیکھ کر شفا خانہ دیوبند کے انچارج اعلیٰ جناب ڈاکٹر احمد اللہ خان صاحب نے رمضان ۱۳۶۰ھ کے طلوع اسلام میں اپنا ایک تنقیدی مقالہ شائع کرایا جس میں یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ اگر تَرْمِیْ کو مخاطب کا صیغہ مان کر اس کا فاعل قریش کو قرار دیا جائے اور یہ صیغہ واحد کا ہے اور اہل مکہ یا قریش جماعت ہیں، تو یہ واحد اس جمع پر کیسے محمول کیا جاسکے گا؟ پرویز صاحب نے اس کے جواب میں یہ لکھ کر بحث کو ختم کر دیا کہ واحد سے جمع مراد لیا جانا کوئی نادر چیز نہیں ہے، خود قرآن میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، چنانچہ آپ نے اس اَلَمْ تَرَ کی نظیر کے طور پر قرآن کے کئی اَلَمْ تَرَ پیش کر کے اس مقصد کو گویا الم نشرح فرما دیا ہے۔

لیکن میرے خیال میں چونکہ پرویز صاحب کے اصل دعویٰ اور اس جواب پر تنقید کے ابھی

بہت سے پہلو باقی ہیں اس لئے ضرورت سمجھی گئی کہ ذیل کی چند سطروں میں ان تنقیدات کو منظر عام پر لایا جائے۔ اس زیر نظر مقالہ کا موضوع اکثر و بیشتر تنقیدی ہوگا، تحقیق مسئلہ بھی ضمنی طور پر اجمال کے ساتھ آتی رہے گی۔ وباللہ التوفیق

سب پہلے اس پر غور کر لینا چاہئے کہ ”تَرْمِیْہُمْ“ کی تفسیر جس کے معنی مدلول قرآنی کے یا مراد ربانی کے ہیں اور اس سے متعلق تاریخی واقعہ دونوں ہی کا تعلق نقل و روایت سے ہے، احتمال آفرینی یا عقلی تگ و تاز سے نہیں، کسی متکلم کی مراد اور مافی الضمیر کا بغیر اس کے بتلائے ہوئے دوسرے کے ذہن میں نہ آسکنا کوئی نظری چیز نہیں ہے کہ اس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت پڑے۔ اسی طرح تاریخی حقائق کا جو ماضی سے متعلق ہوتی ہیں مستقبل تک بغیر وسائط نقل نہ پہنچ سکر بھی کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں کہ اسے دلائل کے بغیر سمجھا نہ جاسکے۔

پس اگر پرویز صاحب کو سورہ فیل میں ترمیہم کی مشہور و متواتر تفسیر اور اصحاب فیل کی معروف و مستند تاریخ کو جھٹلا کر ایک نیا دعویٰ پیش کرنا ہی تھا تو ان کا اولین فرض تھا کہ وہ اس تکذیب کے وجوہ و بواعث اور نئے دعوے کی سند نقل پیش کرتے تاکہ ان کے دعویٰ کا وزن بھی دیکھا جاسکتا، مگر ان کا پورا مضمون اس قسم کے حوالوں سے خالی ہے۔

لیکن بہر حال جب کہ سورت انشائی نہ تھی جس میں احکام بیان ہوئے ہوں، بلکہ اخباری تھی جس میں نزول قرآن سے بہت پہلے کے ایک واقعہ کی حکایت کی گئی تھی اور کوئی بھی واقعہ ہو بہر حال ایک ترتیب و تسلسل رکھتا ہے، ضروری تھا کہ اصحاب فیل کے واقعہ میں بھی حالات کی کچھ مرتب کڑیاں ہوں، اس لئے پرویز صاحب نے اگر مؤرخین کو جھٹلا کر ان کی ساری روایتی عمارت کو کعبہ کی طرح منہدم کرنے کی ٹھان رکھی تھی تو اس سے ترتیب واقعہ اور تسلسل حالات کی ضرورت تو مرتفع نہیں ہو سکتی تھی، اس لئے انہوں نے واقعاتی تسلسل قائم کرنے کے لئے بہر حال تاریخ کے علی الرغم خود ہی کچھ واقعاتی کڑیاں مرتب کیں مثلاً:

۱۔ اہل مکہ کی ایک مخالف قوت نے چاہا کہ قریش پر اس انداز سے اچانک حملہ ہو کہ انہیں بے خبر جا پکڑا جائے۔

۲۔ اس لئے ابرہہ نے ایسا راستہ اختیار کیا کہ وادیوں میں چھپتا چھپاتا مکہ تک آ پہنچے اور قریش کو بے خبری میں جا پکڑے، اور اس کی فوج کے مہیب ہاتھی انہیں کچل ڈالیں۔

۳۔ لیکن بہت سے بڑے بڑے لاش خور پرندے مثل گدھ، چیل ابرہہ کی فوج کے ساتھ ہوئے کہ سامانِ رزق بہم پہنچ گیا تھا جس سے قریش کو پتہ چل گیا کہ کوئی دشمن آ رہا ہے۔

۴۔ قریش نے ابرہہ پر پتھر برسائے اور اس کا بھرکس نکال دیا۔

لیکن ان تاریخی جملوں کا ماخذ کیا ہے؟ یہ تاریخ کہاں سے اخذ کی گئی؟ اس کے راوی کون ہیں؟ اگر تاریخ و تفسیر سے کوئی جوڑ نہیں کھاتے تو کم از کم نظم قرآن پر چسپاں ہی ہو سکتے، لیکن میں جہاں تک اندازہ کر سکا ہوں نہ صرف ظواہر قرآن ہی ان جملوں کا ساتھ نہیں دے رہے ہیں بلکہ نظم قرآن سے بھی ان کی کھلی تردید نکلتی ہے۔

پرویز صاحب نے لطیف پیرایہ میں اس کی سعی کی ہے کہ اپنی اس مرتبہ تاریخ اور مزعومہ تفسیر کو نظم قرآن کے سر تھوپ دیا جائے اور باور کرایا جائے کہ اگر واقعات کی یہ ترتیب کسی تاریخ میں نہیں ہے تو نہ ہو، پر الفاظ قرآن کا مقتضا تو ہے جس کے بعد کسی تاریخ کی ضرورت ہی نہیں رہ سکتی۔ چنانچہ آپ نے ابرہہ کی ہاتھی نشین فوج کی نقل و حرکت، قریش پر اچانک ہلہ بول دینے کا منصوبہ، وادیوں میں چھپتے چھپاتے مکہ آ پہنچنا تو لفظ کیدِ ہُم سے جوڑ دیا گویا یہ تفصیلات تو لفظ کید کا مقتضا ہیں۔

اور پھر ابرہہ کی فوج پر گدھ چیلوں کا منڈلاتے ہوئے ساتھ ہو لینا، اور اس فوج کو اپنے حق میں سامانِ رزق تصور کرتے ہوئے ساتھ ساتھ چلنا اور پھر ان گدھوں کی ٹکڑیوں سے قریش کا دشمن کی آمد سے باخبر ہو جانا جس سے ابرہہ کی مخفی تدبیر بے کار ہو گئی، تسلیل کید سے مربوط کر دیا ہے، گویا یہ تفصیلات تسلیل کید سے نکل رہی ہیں، اور آخر کار ابرہہ کی تباہی قریش کے ہاتھوں ہونا اور اسی جنگ میں قریش کا کامیاب اور ابرہہ کا ناکام ہونا تَرْمِيهِمْ سے جوڑا ہے کہ وہ مخاطب کا صیغہ ہے اور اس کا فاعل قریش ہیں تاکہ یہ ساری تاریخ لفظ کید، تسلیل کید، ارسالِ طیور اور ترمی سے نکلتی ہوئی دکھائی دے، اور گویا نص قرآنی کا مقتضا ہو، لیکن اگر نظم قرآنی کی کسوٹی پر ان جملوں کو پرکھا جائے تو یہ سب هَبَاءٌ مَّنْشُورًا نظر آتے ہیں۔

کید: پرویز صاحب نے کید کے معنی مخفی تدبیر کے لئے ضرورت محسوس کی کہ ابرہہ کی نقل و حرکت میں اخفاء کی کچھ نہ کچھ آمیزش ہونی چاہئے، تو آپ نے اس کے وادیوں میں چھپتے چھپاتے چلنے، اچانک ہلہ بول دینے اور قریش کو ایک دم جا پکڑنے کا خاکہ تیار کیا۔

لیکن اول تو کید کے لغوی مفہوم میں اخفاء داخل ہی نہیں، کید مطلقاً احتیال اور تدبیر کو کہتے ہیں، جس میں اخفاء بھی ہو سکتا ہے اور اعلام بھی۔ لیکن اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ کید کے لغوی معنی مخفی تدبیر ہی کے ہیں تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا ”اہل مکہ کی ایک مخالف قوت“ ”اس کا ارادہ جنگ“ ”قریش پر حملہ کی تیاری“ ”اچانک حملہ کا منصوبہ“ ”مہیب ہاتھیوں سے انہیں کچل ڈالنے کا تخیل“ ”چھپتے چھپاتے وطن سے چلنا“ ”وادیوں سے چوروں کی طرح گذرتے آنا“ وغیرہ یہ سب تفصیل بھی کید کے لغوی مفہوم ہی میں داخل ہیں؟ اور گویا مخفی تدبیر کے لوازمات میں ہیں؟ اگر کید کا لغوی مفہوم واقعی یہ ساری تفصیلات ہیں تو پھر انھُمْ یَکِيدُوْنَ کَيْدًا میں (کفار بھی کید کرتے ہیں) جہاں مشرکین مکہ کا کید مذکور ہے۔ شاید آپ مشرکین مکہ کو بھی اصحابِ فیل کی فہرست میں داخل کرنے میں تامل نہ کریں گے اور پھر آگے وَاکِيدُ کَيْدًا (میں بھی کید کرتا ہوں) اور وَامْلِي لَهُمْ اِنَّ کَيْدِي مَتِيْنٌ (میں انہیں ڈھیل دیتا ہوں میری تدبیر مضبوط ہے) میں جہاں کیدِ الہی کا تذکرہ ہے، غالباً آپ حق تعالیٰ کو بھی معاذ اللہ مکہ کی مخالف قوت قریش پر حملہ آور یا چھپتے چھپاتے مکہ پر یلغار کرنے والا کہہ ڈالیں گے؟

اس صورت میں لفظ کید کیا ہوا ایک جامِ جہاں نما ہو گیا کہ جہاں بھی یہ لفظ پایا جائے گا وہیں اس میں اصحابِ فیل کی یہ ساری تاریخ سمائی ہوئی ہوگی۔ نہیں! بلکہ جو شخص بھی دنیا میں کید (مخفی تدبیر) کرے گا وہ اسی منٹ میں اصحابِ فیل میں داخل، قریش کا دشمن اور ان پر اچانک حملہ آور بن کر پتھراؤ کا مستوجب ٹھہر جائے گا۔ یا للعجب؟

کیا کوئی دماغ جس میں عقل ہو یا کوئی عقل جس میں سلامتی ہو اس مفہوم کو برداشت کر کے مفہوم قرآنی کہہ سکتی ہے؟

پس جب کہ یہ پرویزی تاریخ لغت قرآنی پر بھی چسپاں نہیں ہو سکتی۔ ادھر تاریخ و تفسیر اُسے

پہلے سے دفع کر رہی ہیں تو وہی سوال پھر عود کرتا ہے کہ آخر ان واقعاتی تفصیل کو کہاں تلاش کیا جائے؟ اگر تاریخی واقعات قیاسی ہوتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ انہیں پرویز صاحب کی قیاسی کارگزاری سمجھتے ہوئے بھی تاریخ ہی کہہ دیا جاتا لیکن مشکل یہ ہے کہ تاریخ محض سماعی اور روایتی چیز ہے جس میں قیاس آرائی کا کوئی دخل نہیں، اس لئے یہ بھی ممکن نہیں۔

پس خلاصہ یہ نکلا کہ پرویز صاحب نے واقعہ کی کڑیاں تو بنائیں مگر واقعہ پھر بھی نہ بن سکا کہ واقعہ بنانے کی چیز ہے بھی نہیں بلکہ صرف بتانے کی چیز ہے، بشرطیکہ کسی صحیح نقل سے ثابت ہو۔ ساتھ ہی یہ بھی غور طلب ہے کہ لفظ کید کو مخفی تدبیر کے معنی میں لے کر اس کے لغوی معنی ابرہہ کے چھپتے چھپاتے وادیوں سے گذرتے ہوئے پہنچ کر قریش کو اچانک جا پکڑنے کے لئے جائیں تو سوال یہ ہے کہ ابرہہ جیسے جابر و قاہر اور طاقتور بادشاہ کو بائیں کر و فر کہ فوج بھی بیشمار، ہاتھیوں کی طاقت بھی ساتھ، رومی سلاطین کی کمک بھی پشت پر، آخر یہ چھپتے چھپاتے چوروں کی طرح مکہ پہنچنے کی کیا مصیبت تھی؟ آخر کون سی ایسی طاقت سے مقابلہ تھا کہ ابرہہ کو اس طرح دب دبا کر داؤں کھیلنے کی ضرورت پڑی؟ مقابلہ عربوں سے ہی تو تھا جنہیں سب جانتے تھے کہ نہ ان کی کوئی منظم طاقت ہے نہ حکومت، ریگستانی لوگ تجارت و زراعت سے بے بہرہ، دولت سے نادار، نہ دانہ نہ پانی، نہ اسلحہ کی فراوانی، اوپر سے ہاتھیوں سے خصوصاً خائف (چنانچہ جنگ یرموک میں ایرانی ہاتھیوں سے عرب ایسے گھبرائے کہ تقریروں اور تشجیعوں سے انہیں سنبھالنا پڑا) پھر ایسے ناتواں مقابل کے مقابلہ میں ایسے طاقتور بادشاہ کو چور بنانا کیا فی الحقیقت عقل کو دھوکہ دینا نہیں ہے؟

پھر عجیب تر یہ کہ حسب منشاء پرویز صاحب کے خود عرب بھی اپنی اس کمزوری کو بھانپ گئے تھے اور اس لئے میدان میں آکر لڑنے کے بجائے پہاڑی چوٹیوں کی آڑ لینے پر مجبور ہوئے اور وہاں سے بھی صرف پتھر ہی پھینک سکے کیونکہ بظاہر سامان جنگ سے عاری تھے کہ میدان میں اترتے، پس اگر واقعی عرب کمزور تھے اور ضرور تھے تو ابرہہ کو وادیوں میں چھپنے کی کیا ضرورت تھی، اور اگر ابرہہ کمزور تھا تو عربوں کو پہاڑوں میں چھپنے کی کیا ضرورت تھی؟

غرض چھپنے کی یہ دونوں داستانیں چھپنے (شائع ہونے) کے قابل نہ تھیں جنہیں چھاپ دیا گیا اور چھپایا نہ گیا۔

تضلیل کید

بہر حال ابرہہ کے کید کی یہ داستان تو جیسی کچھ بھی تھی وہ تھی ہی مگر تضلیل کید (یعنی اصحابِ فیل کی مخفی تدبیر بے کار کئے جانے کا افسانہ) اس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے جو وَاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيلَ پر چسپاں کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اس زمانہ میں جب کہ آتش زار نہیں بنایا کرتے تھے لاش خور پرندے مثل گدھ چیل وغیرہ اپنی خداداد فراست سے فوجوں کے سروں پر یہ سمجھ کر منڈلانے لگتے تھے کہ رزق کا سامان بہم پہنچ گیا ہے۔ ابرہہ کے ہاتھی اور سپاہی دیکھ کر ان پرندوں نے سمجھ لیا کہ سامانِ رزق جمع ہو گیا ہے اور ساتھ ہو لئے، ادھر قریش نے ان پرندوں کی ٹکڑیوں کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا کہ کوئی نہ کوئی دشمن ضرور آرہا ہے، اس لئے انہوں نے مقابلہ کی تیاری کر لی، پہاڑیوں پر چڑھ کر اصحابِ فیل پر پتھراؤ کیا جس سے ان کا بھرکس نکل گیا اور اس طرح زمین کی مخفی تدبیر آسمان کے پرندوں نے بے کار کر دی۔

سوال یہ ہے کہ طَيْرًا کے لفظ سے گدھ اور چیل کی تخصیص آخر کس دلیل سے کی گئی ہے؟ ظاہر ہے کہ لغتاً تو طیر کے معنی اگدھ اور چیل کے ہو ہی نہیں سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے، اور خود پرویز صاحب نے بھی اس بارہ میں کوئی دعویٰ یا استدلال پیش نہیں کیا، البتہ طیر کے مرادی معنی گدھ اور چیل کے ہو سکتے تھے اگر قرآن کا کوئی اس طرف اشارہ ہوتا، لیکن قرآن کا کوئی ایک بھی کلمہ یا قرینہ لفظی یا معنوی ایسا موجود نہیں جو اس تخصیص پر دلیل بن سکے۔

بلکہ اگر غور کرو تو گدھ اور چیل کی نفی کے لئے خاص طور پر نظم قرآنی میں اشارہ بلکہ صراحت موجود ہے، جس کے یہ معنی ہیں کہ اگر طیراً کی تخصیص بھی کی جائے تو کم از کم گدھ اور چیل تو کسی طرح بھی یہاں مراد نہیں لئے جاسکتے، کیونکہ کہ یہاں جن پرندوں کے ارسال کا ذکر ہے ان کی صفت ابابیل ذکر کی گئی ہے جو ابالہ کی جمع ہے اور ابالہ کے معنی محض جماعت در جماعت یا فوج در فوج ہی کے نہیں بلکہ ابالہ اسی جماعتِ طیور کو کہتے ہیں جس میں اجتماع کے ساتھ انضمام اور تزام کی شان بھی موجود ہو، یعنی پرندوں کی وہ جماعت جو مجتمع ہو کر اور ایک دوسرے میں گھستی اور اڑتی دھنستی ہوئی

اڑان کرے، اور یہ ظاہر ہے کہ گدھ اور چیل اول تو جماعت بن کر نہیں اڑتے، ہمیشہ انفرادی طور پر الگ الگ اڑتے ہیں اور یکے بعد دیگرے آ کر مردار پر جمع ہوتے رہتے ہیں، اور اگر اتفاقاً اڑنے میں کبھی مجتمع بھی ہو جائیں تو نہ قطار در قطار اڑتے ہیں جیسے مرغاب اور سرخاب وغیرہا کی اڑان ہوتی ہے اور نہ ایک دوسرے میں گھستے اور اڑتے ہوئے اڑتے ہیں اس لئے کلمہ ابابیل کے ہوتے ہوئے گدھ اور چیلوں کا طیراً کے تحت میں آنا لغتاً ناممکن ہے۔

پس طَيْرًا ابَابِيلَ سے لازمی طور پر وہی پرندے مراد ہو سکتے ہیں جو مل کر اور ایک دوسرے میں گھس گھس کر اڑان کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شان عموماً چھوٹی چڑیوں کی ہوتی ہے جیسے کبوتر چڑیا جسے اردو میں ابابیل کہتے ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ یہاں طیراً سے جیسے گدھ چیل مراد نہیں ویسے ہی بڑے بڑے پرندے بھی جن کی عموماً یہ شان نہیں ہوتی مراد نہیں ہو سکتے، بلکہ چھوٹی چھوٹی چڑیاں مراد ہیں جو نص قرآنی کا مقتضا ہے۔

پس اب پرویز صاحب سوچیں کہ جب قرآن اپنے نظم میں لاش خور پرندوں کی خصوصیت سے نفی کر رہا ہے اور ان لاش خوروں ہی کے کندھوں پر ان کی مجوزہ تاریخ کی عمارت کھڑی ہوئی تھی تو اب وہ عمارت کہاں گئی؟ یعنی جب لاش خور ہی باقی نہ رہے تو اصحاب فیل پر لاش خوری کے ذوق میں ان کا منڈلانا، اور اس ذریعہ سے قریش کا دشمن کی آمد سے باخبر ہونا، اور پہاڑیوں پر چڑھ کر ابرہہ پر پتھراؤ کرنا بھی نہ رہا، گویا ایک کلمہ ابابیل نے اس سارے قصہ کو افسانہ بنادیا جس کے بل بوتے پر تاریخوں کو الٹی میٹم اور تفسیروں کو اعلان جنگ دیا گیا تھا۔

دوسرے یہ کہ اگر کھینچ تان کر طیور سے گدھ چیل ہی کسی طرح مراد لئے جاتے تو وہ یہی عام گدھ اور چیل ہو سکتے تھے جو آج بھی اپنی جبلی نوعیت کے ساتھ مرداروں پر پہرے دیتے نظر پڑتے ہیں، مگر ان سے پرویز صاحب کا منشاء پورا نہیں ہو سکتا۔

وہ جس قسم کے گدھ چیلوں کے بازوؤں میں اپنا تاریخی افسانہ لٹکانا چاہتے ہیں اس قسم کے گدھ شاید ہی دنیا کے کسی دور میں پیدا ہوئے ہوں، کیوں کہ پرویزی تصریحات کے مطابق یہ گدھ معمولی انسانوں سے بھی زیادہ سمجھ دار، فہیم، ذکی الحس اور صاحب فراست تھے۔

چنانچہ انہوں نے جوں ہی ابرہہ کی ہاتھی نشین فوج کو دیکھا تو فوراً ہی تاڑ گئے کہ رزق کا سامان پیدا ہونے لگا ہے، یعنی معاً ہی یہ سمجھ گئے کہ یہ فوجی نقل و حرکت محض نقل مکانی یا پریڈ وغیرہ کے لئے نہیں ہے، بلکہ جنگ کیلئے ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بھانپ گئے کہ معمولی سی جنگ کے بعد جس میں جان و مال کا کوئی خاص نقصان نہ ہو، صلح بھی نہ ہو سکے گی بلکہ کافی خونریزی ہوگی اور ساری ہی فوج کٹ کر رہے گی۔

اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ گئے کہ جس طرح عام لڑائیوں میں فریقین اپنے اپنے سپاہیوں کو لاش کو میدان میں پڑا ہوا نہیں چھوڑتے بلکہ انہیں سنگوانے (ٹھکانے لگانے) کی کوئی نہ کوئی صورت پیدا کر دیتے ہیں یہاں ایسا بھی ہوگا کہ کوئی بھی لاشوں کا خبر گیراں نہ ہوگا، لاشیں پڑی سڑیں گی اور خوب فر بہ گوشت کھانے میں آئے گا۔

اندریں صورت یہ گدھ کیا تھے گویا حکماء یونان تھے جو ابرہہ کے کمانداروں اور سارے سپاہیوں سے بھی زیادہ ہوشیار نکلے۔ ان گدھوں نے تو ابرہہ کی فوجی نقل و حرکت کا منشاء تک معلوم کر لیا اور ابرہہ کے ہاتھی نشین گدھوں کو یہ بھی پتہ نہ چلا کہ آخر یہ میل ہامیل سے ہمارے سروں پر گدھوں کی جو بے شمار فوج منڈلاتی چلی آرہی ہے اس کا منشاء کیا ہے؟ اور یہ کیا بھید ہے کہ جہاں ہماری فوج چلتی ہے وہاں یہ چلتے ہیں جہاں پڑاؤ ڈالتی ہے وہاں ٹھہر جاتے ہیں، کیا ہم مردار بننے والے تو نہیں؟ پس اوپر والے جانور تو دانائی کے ساتھ نقل و حرکت کر رہے تھے اور نیچے والے انسان حماقتوں کے سمندر میں تیرتے ہوئے جا رہے تھے۔ اس لئے ان انسانوں سے تو فی الحقیقت یہ گدھ ہی زیادہ دانا تھے۔ اس لئے یا تو بطور خرق عادت یہ نوع اسی وقت پیدا کی گئی ہو مگر پرویز صاحب اس سلسلہ میں خرق عادت کو پسند نہیں کرتے، تو پھر دوسری صورت ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ عادت جاریہ کے ماتحت اسی عام نوعیت کے یہ گدھ ہوں اور پھر اتنے دانا بھی ہوں۔

پرویز صاحب کو واقعہ تراشی کے وقت آخر اتنا تو سوچ لینا چاہئے تھا کہ (خرق عادت کو چھوڑ کر) دنیا کتنی ہی بدل جائے مگر جانوروں کی پیدائشی جبلت کبھی نہیں بدل سکتی، یہ گدھ اور چیل جیسے مردار خوار جانور جب کبھی جمع ہوتے ہیں تو یا کسی پڑے ہوئے مردار پر کیا کسی ایسی جگہ پر جہاں عادتاً جانور مارے جاتے ہوں یا مار کر ان کے اعضاء و اجزاء چھوڑ دیئے جاتے ہیں، جیسے مذبح یا ہڈی چمڑے کا

کارخانہ اور پلیدی کے ذخیروں پر۔ غرض مردار یا اجزاء مردار یا مقررہ مواقع مردار پر یہ جانور فرادی فرادی گرتے اور اکٹھے ہو جاتے ہیں، لیکن کسی مجمع یا فوجی اجتماع پر یہ سمجھ کر گرنا کہ یہ لڑنے جا رہے ہیں کشت و خون ضرور ہوگا اور یہ سامانِ رزق ہیں کسی وجہ سے بھی ان کی جبلت و عادت ثابت نہیں کی جاسکتی، ورنہ جہاں ان گدھ چیلوں نے اصحابِ فیل کے سروں پر منڈلانا شروع کیا تھا وہیں تھوڑے عرصہ بعد پہاڑوں کی چوٹیوں پر پہنچ کر انہیں قریش کے اجتماع پر بھی منڈلانا چاہئے تھا کہ وہ بھی بقول پرویز صاحب کشت و خون ہی کی نیت سے جمع ہوئے۔

مگر اس صورت میں ممکن ہے کہ ان دانشمند اور قریش کے حمایتی گدھوں کو یہ خیال گذرا ہو کہ ابرہہ کے سر پر منڈلانے سے تو قریش کو دشمن کی خبر دینی مقصود تھی تاکہ ابرہہ کا کید باطل ہو، اگر ہم قریش کے سروں پر منڈلائے تو کہیں ابرہہ کو قریش کے اجتماع کی قبل از وقت خبر نہ ہو جائے، جس سے وہ واپس چلا جائے اور ہم اس چربی دار بڑے گوشت سے محروم ہو جائیں، کیوں کہ اسی مخصوص دانائی سے انہیں یہ بھی پتہ چل گیا تھا کہ مردار بننے والے صرف یہ اصحابِ فیل ہی ہیں، قریش میں سے اس جنگ میں ایک بھی مرنے والا نہیں ہے۔

یا پھر گدھوں کو نہیں تو پرویز صاحب ہی کو یہ خیال گذرا ہو کہ اگر گدھوں کی یہ جبلتِ عام ظاہر کی گئی جس سے قریش پر ہی ان کے منڈلانے کا احتمال پیدا ہوتا تو ان پرندوں کے ذریعہ ابرہہ کے کید کھل جانے کا جو افسانہ بمشکل تیار کیا گیا ہے وہ سب کا سب لغو ہو جائے گا، اس لئے انہوں نے قریش کے سر پر منڈلانے کے احتمال کو سرے سے چھیڑا ہی نہیں، ورنہ اگر گدھ چیلوں کی طبعی افتاد ہی یہ ہے کہ وہ جنگجو یا مقابلہ پر وراجمعات کو دیکھتے ہی ان کے منشاء پر مطلع ہو جایا کریں تو میں عرض کروں گا کہ ایک قریش ہی کیا آج کی بھی ہر فوجی نقل و حرکت پر بلکہ چھاؤنیوں کے میدانوں میں ہر پریڈ پر گدھوں اور چیلوں کا ہجوم رہنا چاہئے، بلکہ جس ہجوم میں کسی لڑائی دنگے کا احتمال یا عام بلوہ کے غالب خطرات ہوں جس سے لاشوں کے گر جانے کا وہم بھی پیدا ہو، جیسے ہندوستان میں ہولی یا دیوالی اور محرم کے جلوسوں کے مواقع پر، تو چیلوں اور گدھوں کا بے پناہ لشکر لا بد صرف پرواز رہنا چاہئے کیوں کہ عادتاً ان میں فرقہ وارانہ کشیدگیوں کے سبب بلوہ عام ہو جانے اور لاٹھی چل جانے کا

اندیشہ رہتا ہے اور خونریزی کی نوبتیں آتی رہتی ہیں جسے یہ اربابِ فراست گدھ بہت اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

بہر حال اگر یہ گدھ اور چیل اپنی طبعی افتاد سے ہی ایسے دانشمند ہوتے ہیں تو پھر آج کیوں ایسے نہیں ہیں اور اگر یہ ذہانت ان کے ضمیر میں طبعاً و عادۃً نہیں ہے تو اصحابِ فیل کے وقت میں کہاں سے آگئی تھی؟ جب کہ معاملہ خرقِ عادت کا بھی نہیں تھا۔

اس مشکل کا حل پرویز صاحب نے یہ کیا ہے کہ زمانہ کے ساتھ ساتھ گدھ اور چیلوں نے بھی اپنے قومی رواج میں تبدیلیاں کر لی ہیں پہلے جنگلوں میں فضاءِ کرۂ نار نہ بنتی تھی تو گدھ بھی نبرد آزما ہجوموں پر منڈ لایا کرتے تھے، آج جنگلوں میں جب کہ کرۂ ہوا کرۂ نار بن گیا ہے تو گدھوں نے بھی رسمِ اڑان بدل دی لیکن قطع نظر اس سے کہ یہ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا کا صریح معارضہ ہے، کیا جانور کی طبعی عادت کا یکسر بدل جانا خرقِ عادت نہیں ہے؟ ضرور ہے۔ پھر جب کہ پرویز صاحب اس واقعہ میں خرقِ عادت کو بیچ میں لانا ہی نہیں چاہتے تو اس فرقِ عادت کو کیسے گوارہ کرتے؟

بہر حال مقصد یہ تھا کہ اگر طیراً کے لفظ سے کسی لغوی تحریف کو برداشت کر کے گدھ چیل مراد بھی لئے جاسکتے تو پرویز صاحب کا منشاء تو پھر بھی پورا نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ عام معمولی گدھوں سے تو ان کا کام نہ چل سکتا اور غیر معمولی دانش و فراست کے گدھ زمانہ کے ہاتھ نہیں لگ سکتے تھے اس لئے بلا گدھوں کے یہ لاش خور اڑانے کا افسانہ پھر قصہ بے معنی ہو گیا۔ پس طیراً کے لفظ سے گدھ چیل کی تخصیص کو جس طرح قرآنی کلمہ ابابیل نے مردود ٹھہرا دیا تھا اسی طرح عام حیوانی فطرت نے بھی اسے رد کر دیا اور اس طرح پرویز صاحب کی مرتبہ چیل اور کرگسوں کی سوانحِ عمری فطرتِ تکوین اور فطرتِ تشریع دونوں کے خلاف ثابت ہوئی۔

اور یہ ظاہر ہے کہ جب طیراً ابابیل کے مفہوم میں کرگس اور چیلیں نہیں آ سکتیں تو پرویزی تاریخ کا سلسلہ ہی آگے نہیں بڑھتا، کیوں کہ فوجوں پر تو صرف گدھ چیل ہی اپنے رزق کی خاطر منڈ لا سکتے تھے، اور انہیں کے منڈ لانے سے قریش باخبر ہو سکتے تھے، جس سے ان کا پتھراؤ ظہور پذیر ہوتا، طیراً ابابیل کے قلعہ میں گدھ چیل کا داخلہ خصوصی طور پر ممنوع ٹھہر گیا تو قریش کی باخبری بھی ختم ہو گئی

اور بے خبر قریش ابرہہ پر پتھراؤ تو کیا کرتے خود ابرہہ کے لئے اپنی مخفی تدبیر کے ماتحت جو پرندوں سے باطل نہیں ہوئی، قریش کو اچانک جا پکڑنے کی صورت پیدا ہو گئی، اس صورت میں اصحاب فیل کی تو کیا قریش کی تباہی لازم آگئی۔ پرویز صاحب نے سوچا کیا تھا اور ہو گیا کیا؟

اب غور کر لیا جائے کہ جب اس صورت میں نئی تفسیر اس تاریخ پر مبنی تھی اور اس تاریخ کی نوعیت یہ ٹھہری کہ نہ اسے کسی تاریخ و تفسیر نے قبول کیا اور نہ قرآنی تصریحات ہی نے اسے پناہ دی تو اس تفسیر اور ترمیم کے لئے مفہوم کی نوعیت کھل گئی جسے بہت ہوشیاری کے ساتھ اس تاریخ کے بل بوتہ پر ترتیب دیا گیا تھا۔

اب ہمارے خیال میں پرویز صاحب کو اس پر نظر ثانی کرنی چاہئے کہ وہ تَرْمِیْہُمْ کا تعلق طِیْرًا اَبَابِلَ سے قطع کر کے قریش کے ساتھ جوڑیں، کیوں کہ تَرْمِیْہُمْ کا مخاطب قریش کو مان کر انہیں پتھراؤ کا فاعل ٹھہرانا تو اسی وقت درست ہو سکتا تھا کہ اِن طِیْرًا اَبَابِلَ کا بھیجا جانا صرف قریش کی خبر رسانی کے لئے ہو، پتھراؤ کے لئے نہ ہو، اور خبر رسانی صرف گدھ اور چیلوں کے ذریعہ ممکن تھی کیونکہ عام پرندے نہ لشکروں پر منڈلایا کرتے تھے نہ ذریعہ خبر رسانی بن سکتے تھے۔ لیکن جب وہ طِیْرًا اَبَابِلَ کے مفہوم میں داخل ہی نہ ہو سکے اور یہ ارسال خداوندی ان کے حق میں ہوا ہی نہیں تو قریش کو خبر رسانی بھی نہ ہوئی، اور جب یہ نہ ہوا تو مزعومہ پتھراؤ بھی ان کے ہاتھوں نہ ہوا لہذا وہ ترمیمی کا فاعل بھی نہ بنے اور کھلا نتیجہ یہ نکل آیا کہ ترمیمی مخاطب کا صیغہ بھی نہیں ہے جس کے صیغہ مخاطب ہونے پر ساری عمارت کھڑی کی گئی تھی۔

پس اس سے پرویز صاحب کی تفسیری عمارت کی پختگی کا اندازہ کر لیا جائے کہ وہ صرف ایک طِیْرًا اَبَابِلَ کی ٹکڑ بھی نہ لے سکے اور چند خدائی چڑیوں کے نام ہی نے اسے منہدم کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس نئی تفسیر کی بنیادی خرابی ہی یہ ہے کہ پرویز صاحب ان پرندوں کے ارسال کی غرض و غایت قریش کی تائید و نصرت سمجھے ہوئے ہیں، ابرہہ کی تعزیر و تعذیب نہیں سمجھ رہے ہیں، اس مفہوم کے پیش نظر انہوں نے طِیْرًا اَبَابِلَ کی اڑان کا فائدہ قریش کو آمدِ دشمن کی خبر رسانی بتلایا اور پھر جب یہ پرندے محض خبر رساں ہر کارے رہ گئے تو اس سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ ابرہہ کی تباہی پرندوں کے پتھراؤ

سے نہیں بلکہ قریش کے پتھراؤ سے ہوئی، لہذا تَرْمِیْهِمْ مونث غائب کا صیغہ نہیں بلکہ واحد حاضر کا ہے، گویا جملہ اَرْسَلَ عَلَیْهِمْ کا مفاد تو ان کے نزدیک حمایت و نصرت قریش ہے اور جملہ تَرْمِیْهِمْ کا مفاد قریش کے ہاتھوں اصحابِ فیل کی تباہی ہے، تو دونوں جملوں کے مفاد کا حاصل جمع قریش ہی کی تائید و نصرت نکل آتا ہے جو پرویز صاحب کی توجیہ پر اس سورت کا مقصدِ اصلی ٹھہرتا ہے۔

غور کرو تو یہ بنیاد ہی سرے سے غلط اور اس پر قائم شدہ عمارت بناءِ فاسد علی الفاسد کی مصداق ہے، کیوں کہ اول تو سورت کے سیاق و سباق اور مضامین پر اگر ایک طائرانہ نظر ڈالی جائے تو اَرْسَلَ عَلَیْهِمْ اور تَرْمِیْهِمْ کے مقابل اور مابعد کی آیتوں کے کسی ایک جملہ یا مضمون سے بھی قریش کی حمایت کا پہلو نہیں نکلتا بلکہ ہر ہر جملہ کا جو مقصد نمایاں ہوتا ہے وہ صرف دو یا تین ہیں، ایک اصحابِ فیل کی تباہی اور دوسرے اس کا وقوع براہِ راست فعلِ خداوندی سے ہونا، چنانچہ ابتدا ہی میں کَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ اس تعذیب کی تمہید شروع کر کے اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَہُمْ سے مقصود کا آغاز کیا گیا ہے۔ پہلی آیت میں اصحابِ فیل کا لفظ صراحۃً لا کر ان کے ساتھ خدائی کارروائی کا اجمالی تذکرہ فرمایا گیا ہے اور وہ بھی اس شان سے کہ فعل کے صلہ میں ”با“ لائی گئی اور کیفیتِ فعل کو مجمل چھوڑ دیا گیا ہے اور پھر اوپر سے عنوان استفہام کا اختیار کیا گیا ہے۔ یہ اسلوب عام قرآنی نظائر میں تشدد آمیز کارروائی اور بیانِ زجر و توبیخ کے لئے استعمال ہوا ہے، اس لئے یہاں بھی یہی صورت اختیار کی جائے گی۔ پرویز صاحب بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے کیوں کہ ان کے نزدیک بھی قرآنی استعمالات عربیت کے دائرہ میں ایک مستقل حجت کی شان رکھتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے خود بھی اس سورت کے اَلَمْ تَرَ کو جو واحد کا صیغہ ہے مفہوماً جمع ثابت کرنے کے لئے قرآن کریم کے کئی دوسرے اَلَمْ تَرَ کی نظیریں پیش کی ہیں جو ان کے نزدیک واحد ہونے کے باوجود مفہوماً جمع واقع ہوئے ہیں۔ یہ تو الگ بات ہے کہ ان کی یہ پیش کردہ نظیریں مثبت مدعا ہوئیں یا نہیں، مگر ان کے طرزِ استدلال سے یہ صاف واضح ہے کہ ان کے نزدیک قرآنی استعمالات خود ایک مستقل حجت ہیں جو اپنے مماثل مواقع کے لئے بطور دلیل پیش کئے جاسکتے ہیں۔

اسی نہج پر ہم بھی عرض کریں گے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی عنوان استفہام کا آیا ہے اور فعل

کے صلہ میں بآء لا کر کیفیتِ فعل کو مجہول چھوڑ دیا گیا ہے، وہاں فعل سے محض کوئی مطلق کارروائی مراد نہیں بلکہ تعزیری اور تشدد آمیز کارروائی کا بیان مقصود ہوا ہے۔ چنانچہ ابراہیم علیہ السلام نے جب قوم کے بتوں کی تخریب کی، قوم نے جھلا کر کہا:

مَنْ فَعَلَ هَذَا بِاللَّهِتِنَا .

ہمارے خداؤں کے ساتھ یہ کارروائی کس نے کی؟

برادرانِ یوسف نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ بدسلوکی کی تو عزیز مصر ہونے کے دور میں یوسف نے بھائیوں سے ان کی سابقہ تعذیب یاد دلاتے ہوئے فرمایا:

مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ .

بتلاؤ تم نے یوسف اور اس کے بھائی کے ساتھ کیا کیا؟

قیامت کے دن کفار سے حق تعالیٰ امم سابقہ کی نسبت اپنی تعذیبی کارروائی کا تذکرہ بطور اتمامِ حجت اس عنوان سے فرمائیں گے:

وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ .

اور تم پر تو (دنیا ہی میں) کھل چکا تھا کہ ہم نے تم سے پہلے منکروں کے ساتھ کیسا (سزا دہی کا) معاملہ کیا تھا (پھر بھی تم نے عبرت نہ پکڑی)؟

یہاں بھی یہی صورت ہے کہ جملہ استفہامیہ میں فعل کے صلہ میں حرفِ بآء لا کر کیفیتِ فعل کو مجمل چھوڑ دیا گیا ہے فرمایا گیا:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ .

تمہیں پتہ بھی ہے کہ تمہارے پروردگار نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیا کارروائی کی؟

اس کا تعبیری مفہوم حسبِ قاعدہ مذکورہ یہ ہوگا کہ تمہیں کچھ پتہ بھی ہے کہ پروردگار نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیسی تعزیری اور تخریبی کارروائی کی؟

پس سورۃ کے پہلے ہی جملہ سے واضح ہو گیا کہ مقصودِ اصلی اصحابِ فیل کی تباہی کا بیان ہے، قریش کی کسی حمایت و نصرت کا کوئی تصور ظاہر کرنا مقصود نہیں ہے۔

اس کے بعد اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ میں بھی اصحابِ فیل ہی کی تدبیر کے باطل

کر دینے کا ذکر ہے اور وہ بھی جعلِ الہی سے جو صراحۃً ان کے حق میں ضررِ رسانی کا بیان ہے نہ کہ قریش کے حق میں نفعِ رسانی کا، اور پھر وہ بھی ایسے انداز سے کہ ان کی تباہی و تدبیر کا بطلان ایسا مکمل نمایاں ہے کہ اس کے پنپ آنے کی کوئی صورت ہی باقی نہ رہی۔ کیوں کہ یہ فرمایا کہ:

اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ

اللہ نے ان کی تدبیر کو تضلیل میں ڈال دیا۔

یہ نہیں فرمایا کہ الم فی جعل تضلیلہ علی کید ہم (خدا نے اپنی تضلیل کو ان کے کید پر ڈال دیا) کیونکہ اگر تضلیل کو ان کی تدبیر پر ڈال دیا جائے تو اس صورت میں ان کا کید تو اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے تضلیل اپنی جگہ سے آکر اس پر گرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اپنی جگہ اور اپنے طرف میں قائم شدہ چیز بمقابلہ آنے والی چیز کے مضبوط و مستحکم ہوتی ہے، اس کیلئے بچاؤ کے موقعے اپنے طرف میں کافی ہوتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ اس کا کوئی ریشہ رہ جائے جس سے وہ پھر مول آئے (یعنی دوبارہ اُگ جائے) لیکن جب یہ فرمایا کہ اللہ نے ان کے کید کو تضلیل میں دے دیا تو صورت یہ ہو گئی کہ اللہ کی تضلیل تو اپنی جگہ قائم ہے اور ان کی تدبیر کو اس کی جگہ سے اکھاڑ کر تضلیل اور بے کاری کے سمندر میں غرق کر دیا گیا جیسے کوئی وزنی پتھر اس کی جگہ سے اکھاڑ کر سمندر میں پھینک دیا جائے تو اس کی نمود ہی باقی نہ رہے گی، اور اگر پتھر اپنی جگہ پر ہوتا اور اس پر دریا بھی اوندھا دیا جاتا تو پانی بکھر جاتا مگر پتھر نہ ہلتا۔

بہر حال اس ترکیب سے واضح ہے کہ خدائی کارروائی ان اصحابِ فیل کے لئے ایک ایسی صورت میں ہوئی کہ ان کی تدابیر کا کوئی پتہ و نشان رہنا ہی ناممکن ہو گیا اور وہ جڑ سے اکھڑ کر ختم ہو گئیں۔ پس اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ کے جملہ نے بھی اصحابِ فیل کی تباہی کا ہی ذکر کیا اور وہ بھی ان کی تباہی کی صورت میں نہ کہ قریش کی کسی نفعِ رسانی کا۔

پھر اسی طرح اَرْسَلَ عَلَيْهِمْ اور تَرْمِيهِمْ کے بعد کی آیت فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُوِلٍ میں بھی قریش کے کسی نفع کا ذکر نہیں بلکہ صرف اصحابِ فیل ہی کے بھر کس نکل جانے کا تذکرہ ہے اور وہ بھی خدائی فعل سے نہ کہ قریش کے فعل سے، کیونکہ جَعَلَهُمْ میں جعل کی ضمیر خدائے برحق کی طرف راجع ہے نہ کہ قریش کی طرف، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی اصحابِ فیل کے ضرر ہی کی حکایت ہے اور بس۔

پس جب کہ ارسل علیہم اور ترمیہم کے ماقبل اور مابعد کا کوئی ایک جملہ، پھر اس سے ثابت شدہ کوئی ایک فعلِ خداوندی یعنی سیاق و سباق کا کوئی ایک عنوان بھی حمایتِ قریش کا پہلو نہیں رکھتا بلکہ صرف ابرہہ کی تباہی بفعلِ الہی ثابت کر رہا ہے تو کیا یہ اس کی صاف دلیل نہیں ہے کہ ارسل علیہم اور ترمیہم کا مفاد بھی صرف یہی دو امر (تباہی ابرہہ اور بفعلِ الہی) ہو سکتے ہیں، کیونکہ ارسل علیہم اسی اجمال کی تفصیل ہے جو فَعَلَ رَبُّكَ اور اَلَمْ يَجْعَلْ میں فعلِ الہی، جعلِ الہی اور اور تَضَلَّلِ الہی کی صورت میں مذکور ہے، یعنی جیسے فَعَلَ رَبُّكَ میں خدائی کارروائی کا ایک اجمالی دعویٰ کیا گیا جو تفصیل طلب تھا، پھر اسی کارروائی کی تفصیل تَضَلَّلِ کید سے کی گئی اور پھر یہ تَضَلَّلِ کید بھی مجمل تھی تو اسی کی تفصیل ارسل علیہم سے کی گئی، پس ارسالِ طیور بعینہ وہی فعلِ الہی اور جعلِ الہی ہے جو سابقہ آیتوں میں مذکور ہے۔

اس لئے اگر ان سابقہ اجمالوں کا مفاد ابرہہ کی تباہی بفعلِ الہی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کی تفصیل ارسالِ طیور کا مفاد بھی ابرہہ کی تباہی بفعلِ خداوندی نہ ہو۔ یعنی جس طرح ان سابقہ آیتوں میں اصحابِ فیل کی تباہی کا سبب قریب و متصل خود فعلِ الہی اور جعلِ الہی بنا جس میں قریش کا کوئی واسطہ نہیں تھا تو اسی طرح ان مجمل افعال کی تفصیل یعنی ارسالِ خداوندی بھی بلا واسطہ قریش ہی اصحابِ فیل کی تباہی کا سبب متصل ہونا چاہئے، نہ یہ کہ ارسالِ طیور ذریعہ بنے قریش کی خبر رسانی کا اور پھر قریش کا فعل ذریعہ ثابت ہو اصحابِ فیل کی تباہی کا۔ یہ اجمال و تفصیل کی طبعی مطابقت کے خلاف ہے اور اس صورت میں ارسالِ الہی اس سابقہ فعلِ الہی اور جعلِ الہی کی تفصیل نہیں ہو سکتا جس کا تفصیل ہونا پرویز صاحب کے نزدیک بھی غیر مسلم نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے ترجمہ میں تَضَلَّلِ کید کی صورت میں یہی ارسالِ طیور ظاہر کی ہے۔

بہر حال سیاق و سباق کے ملانے سے واضح ہے کہ ارسالِ طیور کی غرض و غایت منفعتِ قریش نہیں بلکہ صرف مضرتِ ابرہہ کا بیان ہے اور وہ بھی بفعلِ الہی۔

لیکن اگر سیاق و سباق کو چھوڑ کر تنہا اسی آیت و ارسل علیہم طیراً ابابیل میں تدبر سے کام لیا جائے تو خود اس کے نظم سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ارسالِ طیور کی غرض و غایت منفعتِ قریش

کسی طرح نہیں ہو سکتی بلکہ صرف مضرت ابرہہ ہے، کیوں کہ اگر ارسالِ طیور سے منفعتِ قریش مقصود ہوتی تو ارسال علیہم کے بجائے ارسال لکم یا ارسال لک فرمایا جاتا، یعنی ارسال کے صلہ میں لام لایا جاتا جو عموماً نفع کے لئے آتا ہے اور ضمیر اصحابِ فیل کے بجائے وہی ضمیر خطاب لائی جاتی جو بقول پرویز صاحب کے الم تراور ترمی میں چھپی بیٹھی ہے، اور معنی یہ ہوتے کہ اے جماعتِ قریش! خدا نے تمہاری مدد اور منفعت کی خاطر طیراً ابابیل بھیجے (تاکہ تم دشمن سے خبردار ہو جاؤ)۔

لیکن یہاں ارسال کے صلہ میں لام کے بجائے علی لایا گیا جو عموماً نفع و نقصان کے تقابل کے وقت وبال و نکال اور عذاب کے لئے آتا ہے۔ قرآن کریم ہی میں لام اور علی کا مقابلہ دیکھئے جس سے یہ نفع و نقصان کا تقابل نمایاں ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ.

نفسِ انسانی نیکی کرے تو اس کیلئے نافع ہے اور بدی کرے تو اس پر وبال ہے۔

القرآن حجة لك او عليك .

قرآن یا تو تمہارے لئے دستاویزِ (نجات) ہے یا تمہارے اوپر حجتِ (وبال) ہے۔

عربی محاورہ مشہور ہے لَا لِي وَلَا عَلَيَّ (نہ میرے لئے کوئی نفع ہو نہ مجھ پر کوئی نقصان پڑا)۔ یہاں بھی ارسالِ طیور کے صلہ میں اول تو لام نفع کے بجائے یہ ضرر کا علی لایا گیا اور پھر یہ علی ضمیر قریش کے بجائے ضمیر اصحابِ الفیل پر داخل ہوا تو معنی صاف یہ ہو گئے کہ ہم نے پرندے اصحابِ فیل پر وبال و نکال اور عذاب بنا کر بھیجے۔

کیا اس معنی کے بعد جن میں کوئی خفا نہیں کوئی بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ ارسال علیہم کا جملہ قریش کی حمایت کے لئے لایا گیا ہے جب کہ نہ اس میں قریش کا کوئی ذکر ہے اور نہ فعل کے صلہ میں کوئی حرف نفع کا لایا گیا ہے؟

شاید پرویز صاحب یہ فرمائیں کہ ارسال علیہم کا جملہ بلاشبہ بیانِ وبال ہی کے لئے ہے اور یہ بھی تسلیم کہ یہ وبال بھی اصحابِ فیل ہی کے حق میں ملحوظ ہے، لیکن ہو سکتا ہے کہ ابرہہ نے یہ عذاب بواسطہ قریش بھگتا ہو، یعنی ان پرندوں کی اڑان سے قریش دشمن سے باخبر ہوئے ہوں اور

پہاڑیوں پر چڑھ کر انہوں نے ابرہہ پر پتھراؤ کر دیا ہو جس سے اس کا بھر کس نکل گیا ہو، تو انجام کار اصحابِ فیل کا ضرر اس صورت میں بھی فوت نہیں ہوتا، جو کلمہِ علیٰ کا مقتضا ہے۔ صرف قریش کی منفعت کا واسطہ بیچ میں آ جاتا ہے۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ اس صورت میں جب کہ اصحابِ فیل کا ضرر قریش کے نفع پر مرتب ہوگا سوال یہ ہے کہ علیٰ آ جانے کے بعد یہ نفع کا پہلو سامنے ہی کب آتا ہے کہ اس ضرر کی تمہید اس نفع کو بنایا جائے؟ دوسرے یہ کہ علیٰ داخل ہے ضمیر اصحابِ فیل پر، یہاں قریش کا ذکر کب ہے کہ درمیان میں انہیں کسی نفع کے نام پر گھسیٹا جائے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ علیٰ صلہ ہے فعلِ ارسال کا، تو حسب قواعدِ عربیت یہ ضرور اصحابِ فیل پر خود فعلِ ارسال سے پڑنا چاہئے یعنی خود نفسِ ارسال کا ثمرہ یہ ضرور نکلنا چاہئے، نہ یہ کہ نفسِ ارسالِ طیور سے تو کسی کو نفع پہنچے اور وہ نفع سبب بنے ابرہہ کے ضرر کا۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ضرر کے لئے علیٰ کا کوئی عمل اور اثر خود اپنے مدخول پر نمایاں نہ ہوا، بلکہ اس کی وضع لغوی کے برعکس ظاہر ہوا، تو یہ کہ علیٰ نفع کے لئے بن گیا اور وہ بھی ان قریش کے حق میں جن پر وہ داخل بھی نہیں ہے۔ چوتھے یہ کہ ایک ہے کسی کو ضرر پہنچانے کا التزام اور ایک ہے اتفاقاً کسی کا ضرر لازم آ جانا، یہاں ارسال علیہم کی ترکیب سے صاف واضح ہے کہ حق تعالیٰ نے اصحابِ فیل کو ضرر پہنچانے کا التزام فرمایا تھا جب ہی تو بڑے شد و مد سے اسے اپنی کارروائی بتلایا اور عموماً اس مہم کے تمام افعال خود اپنے بتلائے۔

چنانچہ اول آیت میں فَعَلَ رَبُّكَ پھر تَضْلِيلِ کید پھر ارسالِ طیور اور ان کی تعمیل پھر ابرہہ کا عصفِ ماکول بنادینا سب اسی فعلِ رَبُّكَ کی تفصیلات اور افعالِ باری ہیں۔ اب اگر اصحابِ فیل خود فعلِ طیور سے ہلاک نہ ہوں جو درحقیقت اسی فعلِ خداوندی کا اثر اور تتمہ ہے جیسا کہ عنقریب واضح ہو جائے گا، بلکہ قریش کے فعل سے مارے جائیں تو فعلِ خداوندی اس ضرر کے حق میں معطل اور مہمل ٹھہرتا ہے اور ضرر کے التزام کے بجائے یہ ضرر اتفاقاً لازم آ جاتا ہے اور وہ بھی دوسرے کے فعل سے۔ پس کہاں کسی چیز کا التزام اور کہاں اس کا لزوم؟ پہلی صورت اس چیز کے مقصود و مطلوب ہونے کی ہے اور دوسری میں قصد و طلب کا کوئی دخل نہیں۔

پرویزی توجیہ کے مطابق جب کہ ابرہہ قریش کے فعل سے تباہ ہوا جس کا حق تعالیٰ نے کوئی التزام نہیں فرمایا، بلکہ وہ پرندوں کو اڑتا دیکھ کر اور خود ہی یہ سمجھ کر کہ کوئی دشمن آرہا ہے، تیار ہو گئے، اور محض تیاری سے یہ ضروری نہ تھا کہ وہ ابرہہ کو شکست دے ہی دیتے، اسلئے ان کا ابرہہ کو شکست دینا محض اتفاقی رہ جاتا ہے، ارسال الہی یا طیران طیور کا کوئی التزامی اور قصدی ثمرہ نہیں ہوتا، اس نئی تفسیر پر نتیجہ یہ نکلا کہ علیؑ نے اصحابِ فیل کی ضمیر پر داخل ہو کر ان کی ضرر رسانی کا کوئی ادنیٰ بیان بھی نہیں کیا، گویا اپنے معنی کے لحاظ سے علیؑ معطل ہو گیا اور اس تعطل کے باوجود اس نے اگر کچھ کارگزاری کی تو یہ کہ اپنی لغوی وضع کے برخلاف قریش کی نفع رسانی کا بیان کر ڈالا جن کی ضمیر پر وہ داخل بھی نہیں ہے۔ پس ایک تو علیؑ کی تاثیر الٹی ظاہر ہوئی کہ ضرر کے بجائے نفع رسانی کر گیا اور اوپر سے وہ بھی اندھا دھند کہ جس پر داخل تھا یعنی اصحابِ فیل، وہ تو پرندوں سے متاثر ہوئے بغیر ہی رہ گئے اور جس سے علیؑ کا کوئی تعلق نہ تھا یعنی قریش انہیں غیبی نفع پہنچ گیا۔ یہ وہی مثل ہو گئی کہ مارے گھٹنا سر لنگڑا۔

اس کے معنی یہ نکلتے ہیں کہ قرآن کے اس معجزانہ نظم میں یا تو علیؑ کا لانا ہی عبث اور فضول تھا کہ جس کا کوئی وصفی اثر اپنے مدخول پر ظاہر نہ ہوا، اور یا پھر اس کا لانا سفہ تھا کہ جو اثر نمایاں کرنا ہوا وہ اوندھا ہوا کہ نمایاں کرنا کہیں تھا اور ہو گیا کہیں، اور پھر وہ بھی کچھ کا کچھ؟ اس صورت میں سورہ فیل کا موضوع بالکل الٹ جاتا ہے کہ جس مقصود کے بیان کرنے کا التزام کیا گیا تھا وہ تو بیان نہ ہوا اور جس کا التزام نہیں کیا گیا تھا وہ خواہ مخواہ لازم آ گیا، اس قسم کی بے ترتیبیاں بلکہ خرافات کسی ادنیٰ فصیح بلکہ معمولی متکلم کے کلام کے لئے بھی شایاں نہیں، چہ جائے کہ کلام رب العالمین اور وہ بھی حدِ اعجاز پر پہنچے ہوئے کلام کے حق میں روارکھی جائیں۔

بہر حال پرویز صاحب کا علیؑ کی اتنی لمبی دوڑ ماننا کہ وہ ضمیر اصحابِ فیل پر داخل ہوتے ہوئے پہلے قریش کے پاس پہنچے، وہاں انہیں طیور کی اڑان سے جنگ پر آمادہ کرے، پھر وہ پہاڑوں پر چڑھیں اور وہاں سے ابرہہ پر پتھراؤ کریں تا آنکہ ابرہہ کو ضرر پہنچے اور اس طولِ مسافت کے بعد یہ راز کھلے کہ علیؑ اصحابِ فیل کا ضرر بتلانے کیلئے آیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ علیؑ کی اڑان نہیں بلکہ محض پرویز صاحب کے تخیلات کی اڑان ہے۔

پس اصل حقیقت پھر وہی نکلی کہ ارسال علیہم میں ارسال کا صلہ علی لائے جانے کا منشاء (جو ضرر کیلئے وضع کیا گیا ہے) صرف یہ ہے کہ ارسال طیور سے علی کے مدخول (اصحاب فیل) کا ضرر براہ راست بیان کیا جائے نہ کہ بواسطہ حمایت قریش، کہ یہاں قریش کا کوئی تذکرہ ہی نہیں، اور اس کا ثمرہ پھر وہی نکلتا ہے کہ اصحاب فیل کی تباہی پرندوں کے پتھراؤ سے ہوئی ہے نہ کہ قریش کی رمی سے۔ پس یہ کلمہ علی بھی اسی کی ایک مستقل دلیل ٹھہرتا ہے، ترمی واحد حاضر کا نہیں بلکہ جمع غائب کا صیغہ ہے جس کا فاعل طیور ابابیل ہے۔ علاوہ ازیں اگر ارسال طیور کی غرض و غایت قریش کی تائید و نصرت لی جائے تو اس کی صورت حسب توجیہ پرویز صاحب یہ اطلاع یابی قریش ہی ہو سکتی ہے تاکہ وہ دشمن کی آمد سے باخبر ہو کر اپنے بچاؤ یا هجوم کا سامان کر لیں، لیکن غور کرو تو یہ اطلاع یابی قریش اس ارسال طیور کی غرض و غایت کبھی قرار ہی نہیں پاسکتی کیوں کہ کسی فعل کی غرض و غایت اسی فعل کا ثمرہ اور عادت اس کا خاصہ لازمہ ہوتی ہے جو عموماً اس پر بطور طبعی اثر کے مرتب ہوتی ہے، محض امر اتفاقی نہیں ہوتی۔ مثلاً سفر کی غایت منزل ہے جو اس سفر کے اختتام پر خود آتی ہے یعنی منزل کا آنا کسی دوسرے کا فعل نہیں ہوتا بلکہ مسافر ہی کے فعل سفر کا ایک ثمرہ اور غیر اختیاری نتیجہ ہوتا ہے جو بلا ارادہ خود مرتب ہو جاتا ہے۔ یا مثلاً خورد و نوش کی غرض و غایت سیری ہے، کہ وہ خورد و نوش پر عادت مرتب ہوتی ہے، اور عادت اس کا لازمہ ہوتی ہے۔ یا مثلاً علاج کی غرض و غایت صحت ہے جو خود مریض ہی کی دوائی اور معالجہ کا ایک اثر ہے کسی دوسرے کا کوئی جدید فعل نہیں۔

غرض سلسلہ اسباب و مسببات میں ہر غایت و غرض اپنے ہی متعلقہ سبب یا فعل کا اثر اور اس کا عادی ثمرہ ہوتی ہے جو بطور عادی لزوم کے اس پر مرتب ہوتی ہے، لیکن یہاں یہ صورت ہی نہیں ہے، یہ اطلاع یابی قریش ارسال طیور کا کوئی عادی ثمرہ یا خاصہ لازمہ ہی نہیں کہ ارسال طیور پر عادت مرتب ہو، کیوں کہ ارسال طیور اور اطلاع یابی قریش میں نہ کوئی عقلی تلازم ہے نہ عادی۔ یعنی پرندوں کی طبعی اڑان عالم اسباب میں اس لئے وضع ہی نہیں کی گئی کہ اس سے لوگ دشمنوں کے خطرہ یا کسی نفع سے باخبر ہوا کریں، اس لئے اڑان خبر رسانی کے حق میں کوئی طبعی سبب نہیں، جس کا یہ ثمرہ کہلائے اور اگر غیر طبعی سبب یعنی بطور خرق عادت کے ہو تو خرق عادت کو پرویز صاحب یہاں پسند نہیں فرماتے، پھر

یہ ارسالِ طیور فعلِ خداوندی ہے اور یہ اطلاع یا بی قریش خود قریش کا اپنا فعل ہے، یہ نہیں کہ خود فعلِ ارسال پر مرتب شدہ کوئی اثر ہے بلکہ محض ایک امر اتفاقی ہے کہ ادھر مثلاً پرندے آئے اور ادھر کسی کی نظر پڑ گئی، پس ان دونوں باتوں کا جمع ہو جانا محض امورِ اتفاقیہ میں سے ہے اور ظاہر ہے کہ امورِ اتفاقیہ دوسرے اتفاقات کے لئے سلسلہ اسباب میں کبھی غرض و غایت قرار نہیں پاسکتے، اور وہ بھی جب کہ الگ الگ دو فاعلوں کے فعل ہوں۔

اس لئے یہ اطلاع یا بی فعلِ ارسال کی غرض و غایت بھی نہ بنی اور جب کہ اس موقع پر منفعتِ قریش کی یہی ایک متعینہ صورت تھی تو اس کے صاف معنی یہی ہیں کہ ارسالِ طیور کی غرض و غایت منفعتِ قریش یعنی ان کی خبر رسانی یا باخبری نہیں ہو سکتی اور جب کہ اس خبر رسانی اور باخبری پر ہی قریش کا پتھراؤ موقوف تھا تو وہ پتھراؤ بھی محض فرضی ہو کر رہ گیا، اس لئے لامحالہ یہی کہنا پڑے گا کہ ارسالِ طیور کی غرض و غایت براہِ راست اور بلا واسطہ قریشِ تباہی ابرہہ ہے جو ان طیور کے ذریعہ سے عمل میں آئی۔

پس اس طرح یہ ارسل علیہم کا جملہ قطع نظر اپنے سیاق و سباق کے خود اپنی ہیئتِ ترکیبی کے لحاظ سے بھی تائیدِ قریش کا آئینہ دار نہ بنا، بلکہ صرف تخریبِ اصحابِ فیل کا بیان کنندہ ثابت ہوا، اس لئے وہ گدھ چیلوں کی کہانی اور ان کے ذریعہ قریش کو خبر اور اس باخبری سے میدانِ سنگ باری میں قریش کی جولانی سب کی سب اس جملہ سے بھی فرضی اور بے معنی ثابت ہوئی، جس کا ثمرہ پھر وہی نکل کر آیا کہ ترمیہم میں رمی کا فاعل قریش نہیں بلکہ طیراً ابابیل ہیں، اور یہ صیغہ واحد حاضر کا نہیں بلکہ جمع غائب کا ہے جس کا فاعل طیور ہیں۔

پھر حالِ عربیت کے لحاظ سے غایت و مغیا میں عادی تلازم کا قاعدہ ادھر لغوی حیثیت سے ارسل علیہم میں کلمہ علی کا استعمال، پھر بلاغت کے لحاظ سے سیاق و سباق کا نظم، غرض سورۃ کے مجموعی مضامین اور خصوص ارسل علیہم کا جملہ سب اسی کو مستلزم ہیں کہ ان پرندوں کے آنے کی غرض و غایت محض تخریبِ اصحابِ فیل تھی جس میں کسی کی نفع رسانی یا نفع رسی کا اصلاً دخل نہ تھا۔

اب ارسل علیہم کے بعد ترمیہم کو لیجئے جس کے مفہوم پر یہ پرویزی قلعہ تعمیر کیا گیا ہے، تو

اس سے بھی صرف وہی اصحابِ فیل کی ہی تباہی ثابت ہو رہی ہے جس میں قریش کے کسی فعل یا ان کی نفع رسانی کا اصلاً دخل نہیں ہے، کیوں کہ ترمیہم کا مفعول تو (ہم) جمع غائب کی ضمیر ہے جس میں پرویز صاحب کو بھی کلام نہیں کہ وہ اصحابِ فیل کی طرف راجع ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان پر پتھراؤ ہوا، ظاہر ہے کہ یہ سراسر انہی کی تباہی اور مضرت ہوئی نہ کہ قریش کی نفع رسانی اور یاری و مددگاری۔

رہا یہ کہ ترمی کا فاعل قریش ہوں جنہوں نے ابرہہ پر پتھراؤ کیا ہے، اور یہی قریش کی موافقت کا پہلو ہو (جیسا کہ پرویز صاحب کا دعویٰ ہے) تو اول تو سابقہ کلام میں کتنی ہی وجوہات سے اس پہلو کی واضح تردیدیں کی جا چکی ہیں اور ثابت ہو چکا ہے کہ ترمیہم کے علاوہ اس صورت کا کوئی ایک بھی جملہ اس پہلو کو برداشت نہیں کر سکتا، لیکن اگر خاص ترمیہم بحجۃ من سبیل ہی کے جملہ اور اس کی ہیئت ترکیبی پر بھی غور کر لیا جائے تو اس پہلو کے مہمل، بے معنی اور فرضی سمجھنے کے لئے یہ تنہا جملہ بھی اپنی ذات سے کافی ہے۔ کیونکہ پرویز صاحب کے نزدیک قریش نے جو ترمیہم کا فاعل ہیں پہاڑوں پر چڑھ کر اپنے پتھراؤ سے ابرہہ کا بھرکس نکال دیا، نیز پرویز صاحب کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ یہ پتھراؤ پہاڑ کے انہیں پتھروں سے ہوا جیسے عموماً پہاڑیوں میں پتھر ہوتے ہیں۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ انہیں یہ تصور قائم کرتے وقت ایک دفعہ ترمیہم بحجۃ کی پوری آیت پڑھ لینی چاہئے تھی۔

سجیل لغت میں طین متحجر یعنی اس پکائی ہوئی مٹی کو کہتے ہیں جس میں پک جانے کے سبب کھنکھناہٹ پیدا ہو جائے اور وہ سخت ہو کر بجنے لگے۔ ظاہر ہے کہ پہاڑیاں پتھریوں اور سنگریزوں کا مخزن تو ضرور ہو سکتی ہیں لیکن ان پکائے ہوئے گلی غلوں کا خزانہ کبھی نہیں ہو سکتیں، جب تک کہ کوئی شخص ان کے پکانے کی دردسری کے لئے تیار نہ ہو، لیکن کسی کو کیا مصیبت پڑی تھی کہ وہ پہاڑیوں پر پہنچ کر مٹی کے یہ غلے بناتا یا بنا کر وہاں چڑھاتا اور وہ بھی اس لئے کہ کسی زمانہ میں قریش ان سے پتھراؤ کر سکیں، یا خود قریش ہی کو کیا مصیبت تھی کہ وہ عام بکھری ہوئی پتھریوں کو چھوڑ کر ان خاص قسم کی کنکریوں کو تلاش کر کر کے ابرہہ پر پتھراؤ کرتے، اور اگر وہ ایسا کرتے بھی تو ان بنائی ہوئی کنکریوں یا غلوں سے آخر ہاتھیوں اور ہاتھی نشینوں کا بھرکس نکل بھی کیسے جاتا؟

اس لئے عقل کسی طرح باور نہیں کرتی کہ یہ بنے ہوئے غلے خود قریش لائے ہوں یا انہیں

بُڑتے پھرے ہوں، اور ادھر یہ بنص قرآن واضح ہے کہ پتھراؤ انہیں خاص قسم کی کنکریوں سے ہوا ہے جو قریش کو پہاڑیوں میں کبھی نہیں مل سکتی تھیں، تو اس کا صاف نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ یہ پتھراؤ بھی قریش نے نہیں کیا کہ وہ اس خاص پتھراؤ کا سامان ہی نہیں رکھتے تھے۔

پس اب اس کے سوا دوسری صورت نہیں رہتی کہ پتھراؤ کا یہ خاص سامان جو بھی ساتھ لایا ہو اسی نے پتھراؤ بھی کیا ہو، اور وہ قریش تو یوں نہ تھے کہ انہیں مٹی کی ان کنکریوں کے بنانے کی عقلاً کوئی بھی ضرورت یا مصلحت داعی نہیں ہو سکتی تھی، اور ابرہہ یوں نہیں ہو سکتا کہ اسے اپنی موت کا سامان خود لانے کی کیا مصیبت تھی، تو پھر پرندوں کے سوا تیسری طاقت اور کون سی رہ جاتی ہے جو پتھراؤ کا فریضہ انجام دے؟ اس کا صاف مطلب یہی نکلتا ہے کہ یہ پرندے ہی اپنے ساتھ یہ کنکریاں لائے اور انہوں نے ہی اصحابِ فیل پر ان سے پتھراؤ کیا۔

بالکل اسی طرح جس طرح کہ آج کی ہوائی فوجیں اسلحہ جنگ اور بم کے گولے ہوائی مراکب میں اپنے ہی مستقر سے ساتھ لاتی ہیں اور میدانِ جنگ میں پہنچ کر دشمن پر بمباری کرتی ہیں، خود میدانِ جنگ سے یہ سامان بڑرتی نہیں پھرتیں، نہ بنا کر پہلے وہاں بکھیر جاتی ہیں، اسی طرح یہ ہوائی خدائی فوج جی بھی ایک جابر و قاهر قوت کو شکست دینے کیلئے اپنے قدرتی مستقر سے اپنی چونچوں اور پنچوں میں اپنا سامان جنگ لے کر چلی اور مقامِ مقررہ پر پہنچ کر اس نے حکمِ الہی گولہ باری شروع کر دی۔ رہا یہ کہ اس میں تکوینی مصلحت کیا تھی کہ پہاڑوں کے مضبوط قسم کے پتھر چھوڑ کر یہ پتھراؤ ان بنی ہوئی کنکریوں سے کیا جائے، سو میں عرض کروں گا کہ جس طرح پرندوں سے ہاتھیوں کو تباہ کرانا ایک امر عجیب اور خارقِ عادت تھا جس سے خدا کی بے پناہ قدرت و طاقت اور حکمت نمایاں ہوتی تھی، اسی طرح پتھروں کی بجائے مٹی کی گولیوں سے ان فیلوں اور فیل پیکروں کے پرچے اڑا دیئے جانا اور بھی زیادہ امر عجیب اور خارقِ عادت تھا، تا کہ نمایاں ہو جائے کہ خدا اپنے کاموں میں مخلوق کی طرح عادی وسائل کا محتاج نہیں، وہ قوی سے قوی چیز کو ضعیف سے ضعیف وسائل سے تباہ کر سکتا ہے۔

بہر حال خدائے حکیم و دانائے بحیل کا لفظ اپنے کلام میں اسی لئے رکھا تھا کہ کل کو کوئی بواہوس اس خرقِ عادتِ ارباص کو مٹانے کے لئے کہیں پتھراؤ کی نسبت کسی انسانی جماعت کی طرف کر کے

اسے عادی اسباب کے ساتھ جوڑنے کے خبط میں مبتلا نہ ہو، اس لئے اس نے اس سورت کے ذریعہ اعلان فرمایا کہ یہ پرندے اپنے ضعیف پر و بال کے ساتھ پتھر نہیں بلکہ مٹی کی اور وہ بھی چھوٹی چھوٹی کنکریاں اپنے ساتھ لائے اور مادی قوتوں کے ان مخزنوں کا آن کی آن میں بھر کس نکال گئے اور اس طرح زمینی کید کا جال آسمان کے پرندوں نے توڑ کر رکھ دیا۔

پس بجیل کے لفظ سے صاف کھل گیا کہ قریش کے پہاڑیوں پر چڑھنے اور پتھراؤ کرنے کا یہ افسانہ محض دلفریب تخیل اور ایک فرصت میں بیٹھ کر گھڑا ہوا قصہ ہے، جسے نہ قرآن کی نقل صحیح برداشت کرتی ہے نہ انسانوں کی عقل سلیم۔

بلکہ اگر ایک فرضی احتمال کے طور پر تھوڑی دیر کے لئے یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ پتھر پہاڑیوں ہی کے تھے، مخصوص طرز کی کنکریاں نہ تھیں، تب بھی پتھراؤ کی یہ نسبت قریش کی طرف لغو اور بناوٹی ہی بات ثابت ہوتی ہے کیوں کہ ایک انسان عادیہ اپنی ذاتی قوت سے چھٹانک دو چھٹانک پاؤ دو پاؤ یا زیادہ سے زیادہ سیر آدھ سیر کے ہی پتھراٹھا کر پورے زور سے پھینک سکتا ہے، من دمن کا پتھر لڑھکا تو سکتا ہے مگر اٹھا کر پھینک نہیں سکتا۔

ادھر نص قرآن ترمیم سے یہ واضح ہے کہ یہ پتھر جن سے پتھراؤ کیا گیا ہے لڑھکائے یا گرائے نہیں گئے بلکہ پھینکے گئے ہیں۔ ترمیمی کے معنی ہی پھینکنے کے ہیں، گرانے اور لڑھکانے کے نہیں ہیں۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ چھوٹی موٹی پتھریاں یا سنگریزے ہی قریش اٹھا کر پھینکتے رہے ہوں گے نہ کہ من دمن کی چٹانیں، تو کیا کسی موٹی سے موٹی عقل میں یہ بات آسکتی ہے کہ ہاتھیوں کا جرار لشکر پاؤ دو پاؤ یا سیر آدھ سیر پتھریوں سے اور وہ بھی بضرب انسانی جو کہ خرق عادت بھی نہ ہو، اس طرح تباہ ہو جائے کہ اس کا بھر کس تک نکل جائے اور اسے کسی طرح موت سے پناہ نہ ملے؟

اگر اسے خرق عادت کہیں تو اول تو پرویز صاحب یہاں خرق عادت مانتے ہی نہیں، اور مانیں بھی تو قریش یا مشرکین مکہ کون سے اہل اللہ تھے کہ ان کے ہاتھوں پر ایسی کھلی کرامتوں کا ظہور ہوتا؟ پھر بیت اللہ کی حفاظت کا بھی بیچ نہیں کہ اسی کی کرامت کہہ دی جائے، اس لئے یہ خرق عادت بھی قرار نہیں پاسکتا۔

پس جب کہ پہاڑی کی پتھریوں سے یہ پتھراؤ کا افسانہ نہ عادت بن سکتا ہے نہ خرقِ عادت، تو کیسے تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قریش کا فعل تھا اور محض ان کے دست و بازو کی طاقت سے ہاتھیوں کا یہ بے پناہ لشکر سب ختم ہو گیا۔

پھر اس سے بھی زیادہ حیرت ناک بات یہ ہے کہ ابرہہ کی یہ ہاتھی نشین مگر حد سے زیادہ احمق اور پاگل فوج اول تو گدھوں اور چیلوں کے سروں پر منڈلاتے چلے آنے سے ہی نہیں سمجھی تھی کہ اسے موت کی طرف ہنکایا جا رہا ہے اور وہ عنقریب مردار لاشیں بن کر لاش خوروں کی غذا بننے والی ہے، حالانکہ بقول پرویز صاحب اس وقت عام دستور تھا کہ گدھ چیل ایسے ایسے اجتماعات پر جمع ہی اُس وقت ہوتے تھے جب کہ انہیں اپنی فراست سے جماعت کے مردار بننے کا یقین ہو جاتا تھا، لیکن میدانِ جنگ میں اس فوج کی دانائی پر دانائی اور فراست پر فراست اور بھی قابلِ داد ہے کہ پہاڑیوں کے نیچے چپ چاپ کھڑی ہوئی پتھر پر پتھر کھاتی رہی اور اس حد تک پٹی رہی کہ بھرکس نکل والیا، لیکن نہ اسے میدان سے ہٹنے کی سوجھی نہ بھاگ جانے کو راستہ ملا، نہ وہ راستہ ہی یاد رہا جس سے آئی تھی، بھلا ہاتھی چھوڑ کر پہاڑیوں پر چڑھ جانے اور قریش کا مقابلہ کرنے یا پہاڑیوں کی گھاٹیوں اور درروں میں آڑ لینے کی تو کیا سوچتی؟

درحالیہ پرویز صاحب کے قول کے مطابق اسے تو چھپنے اور آڑ لینے کی پہلے سے پوری مشق بھی تھی، وہ تو اپنے مستقر ہی سے چھپتی چھپاتی اور بچتی بچاتی آرہی تھی، تو اسے یہاں چھپ جانا یا جان بچا لینا کیا مشکل تھا؟ مگر یہ فوج کچھ دانا ہی ضرورت سے زیادہ واقع ہوئی تھی کہ جیسے گھر سے پورے راستہ وادیوں میں بلا ضرورت چھپتے ہوئے آنا اس کی دانائی کا ایک بڑا نشان تھا، ویسے ہی ان پہاڑی دامنوں میں مار کھانے کی خاطر نہ چھپنا بھی عقلمندی ہی کا ایک بڑا نشان تھا، اور یا پھر سب سے بڑی عقلمندی اس واقعہ نگاری ہے جس نے اس واقعہ کی یہ عجیب و غریب تفصیلات بیٹھ کر تصنیف کیں۔

بہر حال سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ ہاتھی جو اپنے فولادی سروں پر لوہے کے انکسوں کی مار کو بھی نہیں مانتے قریش کی ان پتھریوں کے سامنے کیوں اس طرح سر تسلیم خم کر کے کھڑے ہو گئے کہ اپنا بھرکس ہی نکلو کر بیٹے۔

اور پھر ان ہاتھیوں سے بھی زیادہ طاقتور وہ قریش تھے کہ ہاتھیوں کے بھر کس نکلنے تک جو عادۂ ایک طویل مدت میں نکل سکتا تھا، اس پتھراؤ میں اپنے فولادی دست و بازو ہلاتے رہے، جنہوں نے تھکنے یا سست ہونے کا نام تک نہیں لیا، جب تک کہ ہاتھیوں کو پتھریوں سے ختم نہ کر لیا۔

اگر انصاف سے کام لیا جائے تو ہمارے نزدیک یہ افسانہ نہ تو ابرہہ کی حماقت کا مرقع ہے نہ کہ قریش کی عقلمندی کا، بلکہ صرف پرویز صاحب کے تخیل کی بلند پروازیوں کا ایک نمونہ ہے اور بس۔ یہ الگ بات ہے کہ انہیں ان ستم ایجاد یوں کی مشق قرآن اور خدا کے کلام پر نہ کرنی چاہئے تھی، خیال آفرینیوں کے لئے بہترے میدان خالی پڑے تھے جن میں طبع آزمائی کی جاسکتی تھی، قرآن کی نوک پلک کترنے سے عقلمندیوں میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا بلکہ عقلمندوں کی ہنسی اور عام مخلوق کی ہنسائی میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

بہر حال قریش کے پتھراؤ کا یہ بھدا تخیل کلمہ بھیل اور کلمہ ترمیم دونوں سے مردود ٹھہرتا ہے، کیونکہ مٹی کی بنی ہوئی کنکریوں سے تو قریش کا پتھراؤ عقلاً قابل تسلیم نہیں ٹھہرتا، اور ہاتھیوں کے مناسب وزنی پتھراٹھا اٹھا کر پھینکتے رہنے کا قصہ عادۂ قابل تسلیم نہیں ٹھہرتا، اس لئے عقلاً و عادۂ دونوں طرح یہ افسانہ مردود ہو کر واضح ہوتا ہے کہ اس پتھراؤ کا فاعل قریش نہیں بلکہ طیراً ابابیل تھے جو خرق عادت کے طور پر یہ کنکریاں اپنی چونچوں اور پنچوں میں لائے اور پتھراؤ کے ذریعہ ابرہہ کا بھر کس نکال گئے اور یہ کہ ترمیم واحد حاضر کا صیغہ نہیں جس پر پرویزی عمارت کھڑی تھی بلکہ مؤنث غائب کا صیغہ ہے جو تمام مفسرین کی تحقیقات کا مبنی ہے۔

الحاصل جملہ ترمیم کا مفاد بھی وہی تخریب اصحاب الفیل ثابت ہوا جس میں قریش کے کسی عمل یا ان کی نفع رسانی کا کوئی ادنیٰ دخل نہیں۔ اس لئے کلمہ ارسل علیہم اور ترمیم پر خواہ سیاق و سباق سے ملا کر نظر کرو یا الگ الگ مستقلاً دیکھو، بہر دو صورت ارسال طیور کا واضح اور واحد مقصد بھی تباہی ابرہہ نکلتا ہے جو قریش کے توسط سے پاک ہے، نہ ان میں قریش کا کوئی ادنیٰ ذکر ہے نہ ان کی نفع رسانی کا التزام کیا گیا ہے۔ ہاں اگر ابرہہ کی تباہی سے انہیں قدرتاً نفع پہنچ گیا ہو تو اس سے انکار نہیں مگر یہاں اس سے بحث نہیں، یہاں بحث ایک شے کے التزام میں ہے جو کسی کارروائی کا ارادی

مقصد ٹھہرا کر اس کی غایت و غرض بنایا گیا ہو، اور جب ارسالِ طیور کا مقصد قریش کی منفعت نہ رہی جس کی صورت وہی خبر رسانی تھی تو آگے باخبر ہو کر ان کے پہاڑیوں پر چڑھنے اور پتھراؤ کرنے کے افسانے پھر بے معنی اور مہمل ہو گئے، اور وہی طیور کے پتھراؤ کی حقیقت باقی رہی جس سے نمایاں ہو گیا کہ ترمیہم کا فاعل پرندے ہیں اور وہ جمع غائب کا صیغہ ہے نہ کہ واحد حاضر کا، جس کا فاعل قریش ہوں۔

اندریں صورت پتھراؤ کا قصہ قریش کی طرف منسوب کرنا درحقیقت بِأَصْحَابِ الْفِيلِ کی (با) کی، فِي تَضْلِيلِ کی (فاء) کی، عَلَيْهِمْ کے (علی) کی، طَيْرًا کی صفتِ ابابیل کی، تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ کی صفتِ سجیل کی اور اوپر سے شرعی اور عقلی ذوق کے کتنے ہی تقاضوں کی کھلی تکذیب کرنا ہے، جس کی ہمت اگر کوئی کر سکتا ہے تو وہ شاید پرویز صاحب ہی ہو سکتے ہیں۔ عیاذُ باللہ۔

پھر ایک ان حروف اور کلمات ہی کی تکذیب کیا، اگر پرویز صاحب کی اس توجیہ کو برقرار رکھا جائے کہ پتھراؤ قریش کا فعل تھا، پرندوں کا نہ تھا، تو میں کہتا ہوں کہ پوری سورت ہی کے مجموعی بیان کی تکذیب لازم آتی ہے، بلکہ پوری سورت کا بیان نا تمام، مضمون خط، مضامین کے حصے بے ربط اور بے جوڑ ہو جاتے ہیں، جس سے سورت کی شوکتِ بیانی اور اعجازِ کلامی سب ختم ہو جاتی ہے۔

کیونکہ اس سورت میں ہر اگلا جملہ پچھلے کی تفصیل اور اس سے پیدا شدہ سوال کا تشفی بخش جواب ہے۔ مثلاً جب کہا گیا کہ لوگوں تمہیں کچھ پتہ بھی ہے کہ تمہارے پروردگار نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیا کیا۔

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۝

تو قدرتاً سوال پیدا ہوا کہ ہاں کیا کیا؟ تو جواب ملا کہ اللہ نے ان کی تدبیر باطل کر دی۔

أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۝

اس اجمال پر پھر سوال پیدا ہوا کہ کس طرح؟ تو جواب ملا کہ اللہ نے ان پر پرندوں کی فوج در

فوج ٹکڑیاں مسلط کر دیں۔

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝

اس پر پھر سوال پیدا ہوا کہ اچھا ان پرندوں نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا؟
اب اگر مفسرین کی مشہور تفسیر لی جائے تو اس کا سوال سیدھا سا جواب ہوگا کہ ان پرندوں نے
ان پر پتھراؤ کیا۔

تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍ ۝

اور انہیں کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دیا۔

فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُوِلَ ۝

لیکن پرویز صاحب کی نئی تفسیر کی رو سے جب کہ یہ پرندے پتھراؤ کے لئے آئے ہی نہ تھے تو
قرآن اس سوال کے جواب میں کیا بول سکتا تھا، وہ ایک دم خاموش ہو گیا، حالانکہ جب قرآن نے
فعلِ الہی کا ثمرہ تھلیل کید بیان کیا اور تھلیل کید کی صورت ارسالِ طیور ظاہر کی، تو اس ارسالِ طیور اور
آمدِ طیور کا بھی تو کوئی نتیجہ اسے بیان کرنا چاہئے تھا کہ آخر پرندوں نے آکر کیا کیا؟ جنہیں بڑی
شد و مد سے بھیجا گیا تھا، اور جن کے لئے ابتداء صورت سے بہت اہم عنوانات سے تمہیدیں اٹھائی گئی
تھیں۔ اگر پرویزی توجیہ کی رو سے ان پرندوں نے کچھ کیا ہوتا تو قرآن بتلاتا، وہ تو سوائے اس کے
کہ ارسالِ الہی سے آکر لاش خوری کی طمع میں اصحابِ فیل کے سروں پر منڈلانے لگے اور کوئی بھی
فعل ان سے سرزد نہیں ہوا، اور ہوتا بھی کیسے جب کہ وہ اصحابِ فیل کو مارنے تو آئے ہی نہ تھے بلکہ
مرے ہوؤں کو کھانے آئے تھے، تو ان کے عمل کا میدان تو ابرہہ کے تباہ ہو جانے کے بعد لاشوں ہی کا
میدان ہو سکتا تھا، اس لئے وہ اس کے سوا کر بھی کیا سکتے تھے کہ اصحابِ فیل کی موت کے انتظار میں
امیدوارانہ منڈلاتے رہیں۔

پس جب کہ نہ ارسالِ علیہم سے ہی ان پرندوں کی کوئی کارگزاری مفہوم ہوئی جو ابرہہ کی
تعذیب کا ذریعہ بنتی، اور نہ ترمیمہم کا کلمہ میں ہی جس میں تباہی ابرہہ کا ذکر چھیڑا گیا ہے، ان
پرندوں کی کسی کارروائی کا ذکر ہے تو اس صورت میں ارسالِ طیور کی کوئی غرض و غایت بھی معلوم نہ
ہوئی اور پرندوں کا کوئی فعل بھی نہ کھلا، جس سے اصحابِ فیل تباہ ہوتے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ قرآن پرندوں کے فعل اور ان کے ارسال کی غرض و غایت کے بارہ میں

ساکت محض بلکہ معطل ہو کر رہ گیا اور سورت کا وہ پُر شوکت بیان جو سائلوں کی تشفی کرتا آ رہا تھا، یہاں پہنچ کر منقطعِ ناتمام اور غیر شفا بخش رہ گیا۔

قرآن کی خوش قسمتی کہنے یا مسلمانوں کی بد قسمتی کہ پرویز صاحب موجود تھے، انہیں لاج تھی کہ انہی کی اس توجیہ سے قرآن پر یہ انقطاعِ مضمون اور سکوتِ عجز کا الزام آیا ہے، اس لئے انہوں نے بروقت قرآن کی مدد کی اور ارسالِ طیور کی غرض و غایت نیز طیور کی کارگزاری کی بابت آپ نے نہایت حسن سلیقہ کے ساتھ ارسِل علیہم طیراً ابابیل کے آگے ایک آیت کا اضافہ فرمایا، گوار دو ہی میں سہی، جس کا عربی میں ترجمہ یہ ہے: لتقفوا علیٰ مجیئہم۔ یعنی خدا نے اصحابِ فیل پر پرندے مسلط کئے تاکہ تم اے قریش اُن کی آمد سے باخبر ہو سکو۔

اس پرویزی اضافہ سے خدا خدا کر کے پرندوں کے ارسال کی غرض و غایت معلوم ہوئی، مگر اس بیان میں چونکہ یہ اشکال تھا کہ پرندے مسلط تو ہوں اصحابِ فیل پر اور خبر رسانی کریں قریش کو، آخر اس کی صورت کیا ہو سکتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں قرآن پھر بدستور ساکت رہا اور اس سے کوئی جواب نہ بن پڑا تو پرویز صاحب ہی نے پھر زحمت گوارا فرما کر قرآن میں ایک مضمون کا بطور تتمہ اور اضافہ فرمایا کہ:

”یہ طیراً ابابیل لاش خور پرندے تھے، اربابِ فراست میں سے تھے، بڑے دور بین تھے، چنانچہ لڑنے مرنے والی فوجوں پر بامید لاش خوری ان کے مرنے سے پہلے ہی ان پر جمع ہو جایا کرتے تھے۔ ابرہہ کے سر پر بھی اسی امید پر منڈلانے لگے جو ادیوں میں چھپتا چھپتا آ رہا تھا، ان کی اڑان دیکھ کر قریش ابرہہ کی آمد سے باخبر ہو گئے۔“

پرویز صاحب کے اس تفصیلی اضافہ سے پرندوں کی خبر رسانی کی کیفیت معلوم ہوئی اور واضح ہوا کہ یہ پرندے ابرہہ کے قاتل نہ تھے بلکہ قریش کے مخر تھے۔ یعنی اصحابِ فیل پر مسلط کئے جانے کے عنوان سے تو یہ مفہوم ہو رہا تھا کہ قرآن کے نزدیک یہ پرندے (خدائی ایئر فورس) خدائی ہوائی فوج کا ایک دستہ تھا جو ابرہہ پر فوج کشی کرنے کے لئے مسلط کیا گیا تھا، پرویز صاحب نے بتلایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ پرندے سی، آئی، ڈی کے چہر اسی تھے جن کی اصلی غرض تو کھانا کمانا تھا، باقی حسن اتفاق سے مخبری کا کام بھی ان سے نکل آیا۔

پرویز صاحب کے اس اضافہ سے مضمونِ سابق کا اختتام تو پرندوں کی خبر رسانی پر آ کر ہو گیا اس سے ایک دوسری مشکل یہ پیدا ہو گئی کہ اس ارسالِ طیور کے بے ربط ذکر سے جن کے کسی فعل کو تباہی ابرہہ میں دخل نہیں (کہ ان سے کوئی فعل ہی سرزد نہیں ہوا) تباہی ابرہہ کا وہ قصہ جو بہترین ترتیب و نظم کے ساتھ اول سورت سے شروع ہو کر چلا آ رہا تھا، درمیان میں کٹ کر رہ گیا، کیونکہ تمہیدیں تو اٹھائی جا رہی تھیں اصحابِ فیل کی تباہی کی اور نتیجہ نکل آیا قریش کی خبر رسانی اور انتفاع کا، تمہیدوں کی رفتار سے اندازہ ہوتا تھا کہ شاید یہ پرندے ابرہہ کے حق میں عذاب لے کر آئے ہیں جیسا کہ کلمہ عَلیٰ سے واضح ہوتا تھا، مگر اچانک نکل آئے رحمتِ واسعہ جو قریش کے حق میں نازل ہوئی، گویا چلے تھے ملٹری کی ہوائی فوج بن کر، اور رہ گئے سی، آئی، ڈی کے چپراسی ہو کر۔

پس ان پرندوں کی مخبری کے قصہ نے تباہی ابرہہ کے قصہ کو کاٹ کر ادھر میں چھوڑ دیا اور بیچ میں قریش کا افسانہ چھیڑ دیا، اس لئے ترمیم سے اس تباہی ابرہہ کی داستان پھر از سر نو شروع ہوئی جس کا مضمونِ سابق سے کوئی ربط نہ رہا، کیونکہ مضمونِ سابق کا اختتام پرندوں کی اڑان پر ہوا تھا جو قریش کی باخبری کے لئے ارسال کئے گئے تھے اور مضمونِ لاحق کا آغاز پتھراؤ کے ذکر سے ہوا ہے جو اصحابِ فیل پر کیا گیا ہے۔

پس کہاں خبر رسانی قریش اور کہاں سنگ باری ابرہہ؟ جن میں کوئی ربط نہیں، یہاں قدر تائید سوال پھر تشنہ جواب رہتا ہے کہ آخر ابرہہ پر یہ سنگ باری کس نے کی؟ اور ترمیم کا فاعل کون ہے؟ پرندے تو کر ہی نہیں سکتے تھے کہ وہ تو خبر رساں ایجنسی کے ہر کارے تھے، پھر کون آیا جس نے یہ مہم انجام دی؟ قرآن ان دونوں باتوں سے خاموش تھا، بالآخر پرویز صاحب نے ہی پھر کمر ہمت باندھی اور انتخابِ فاعل اور بیانِ ربط کے لئے ترمیم سے پہلے ایک مضمون اور بالفاظِ دیگر گویا ایک لمبی آیت کا اور اضافہ اپنی طرف سے فرمایا:

”کہ اے قریش! پرندوں کے ذریعہ تمہیں آمدِ ابرہہ کی اطلاع دینے کی غرض کوئی تماشہ نہیں تھا بلکہ

تمہیں ابرہہ کی جنگ کے لئے ہوشیار اور تیار کرنا تھا تا کہ تم پہاڑیوں پر چڑھو، پتھر چکو، ابرہہ پر پھینکو اور ان کے ذریعہ ان ہاتھی والوں کا کچھ مر نکال دو، چنانچہ تم نے اس کی تعمیل کی کہ اصحابِ فیل پر تم نے پتھراؤ کیا:

تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سَبِيلٍ۔ جس سے ان کا بھر کس نکال دیا: فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ۔“

پرویز صاحب کے اس اضافہ سے خدا خدا کر کے مضمون سابق کا تو نتیجہ منفتح ہوا اور مضمون لاحق کے لئے تمہید فراہم ہوئی اور یہ راز کھلا کہ تَرْمِيهِمْ کا فاعل قریش تھے جنہوں نے اصحابِ فیل پر پتھراؤ کیا، ورنہ لوگ اس الجھن میں رہتے کہ اصحابِ فیل کے سروں پر مسلط تو ہوئے تھے پرندے مگر ان کے تسلط کا تو کوئی ثمرہ اور ان پرندوں کا کوئی فعل ہی سامنے نہ آیا، تو پھر ابرہہ پر آخر یہ پتھراؤ کون کر گیا؟ اگر قریش نے کیا تو قریش درمیان میں کہاں سے گھس آئے اور کیوں آئے؟ پرویز صاحب کے اضافہ نے قریش کے درمیان میں گھس آنے کی صورت پر اس اضافہ شدہ آیت سے جو مضمون لاحق کی تمہید بنائی گئی ہے، روشنی ڈالی۔

پس اگر پرویز صاحب درمیان میں پڑ کر قرآن کی مدد نہ کریں تو سورت کے مضمونِ اول (تباہی ابرہہ) کا پہلا ٹکڑا تو بے نتیجہ رہ جاتا اور یہ دوسرا ٹکڑا بے مقدمہ اور اس طرح سورت کے یہ دونوں ٹکڑے نامتو اور ادھورے بھی رہ جاتے اور آپس میں بے ربط اور بے جوڑ بھی ہوتے، اور بیانِ واقعہ کی تکمیل اس وقت تک کسی طرح نہ ہو سکتی، جب تک کہ قرآن میں ان چند پرویزی آیتوں کا اضافہ نہ کیا جاتا۔

غور کرو کیا اس قسم کی بے جوڑ توجیہات کو کوئی دانشمند انسان خرافات اور مزخرفات سے زیادہ اہمیت دے سکتا ہے؟ اور کیا قرآن میں ایسے کتر بیونت کو تحریف کے سوا بھی کسی عنوان سے یاد کیا جاسکتا ہے؟ یہ قرآن سے قرآن کو سمجھنے کے دعویدار یا تو اس درجہ محتاط بننے لگتے ہیں کہ تفسیر قرآن کے سلسلہ میں حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ناقابلِ اعتبار ٹھہرا کر ردی کے ٹوکے میں پھینک دینے سے نہیں چوکتے، اور جب یہی حضرات اپنی اغراضِ فاسدہ کو قرآن کے سر تھوپنے پر آتے ہیں تو قرآن میں اپنے ذاتی ہدیانات تک کے اضافوں سے بھی نہیں شرماتے۔ اسی سورہ فیل کی تفسیر میں یا تو ابرہہ کے متعلق وہ مسلسل حقائق جو تاریخ کے معتبر اوراق اور متدین مفسروں کے سینوں میں محفوظ چلے آ رہے تھے، ان لوگوں کے نزدیک محض رواجی کہانیاں تھیں، جن کا قرآن کی شرح و توضیح میں بھی لینا گناہ تھا، اور ان کے دماغوں کے تراشیدہ وہ بھدے اور بے جوڑ تخیلات جن کو خمارِ گندم کے دماغی بخارات سے زیادہ کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے، قرآنی مفہومات کے اس درجہ میں موقوف علیہ بن

گئے کہ ان کے بغیر اصل مدلول قرآنی کی تکمیل بھی ناممکن ہوگئی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے اس کے سوا کیا کہا جائے کہ قرآن ان کے ہاتھوں میں کھلونا اور ان کے جی بہلانے کا ایک تفریحی سامان ہے، اگر ان کا جی چاہے تو پورے قرآن کو اپنے اوہام و خیالات پر بھی ڈال دینے سے نہ رکیں، اور اگر جی نہ چاہے تو خود صاحب قرآن کے توضیحی بیانات کو بھی ردی کے ٹوکڑے میں پھینک دیں۔ پس خواہ قرآن بنے یا بگڑے مگر قرآنی حقائق کے نام سے ان کے تخیلاتِ فاسدہ اور اوہامِ کاسدہ پر کوئی آنچ نہ آنے پائے۔ اسی قسم کے افراد قرآن کے نام سے درحقیقت اپنے مزعومات کی اشاعت اور اس کے حقائق کے عنوان سے اپنے منصوبوں کی رعایت کر کے زمانہ حال کی گمراہی میں اضافہ کر رہے ہیں وہ عنوان کے درجہ میں حسبنہ کتاب اللہ کہتے ہیں مگر معنوں کے درجہ میں حسبنہ انفسنا دل میں چھپائے ہوئے ہیں۔

بہر حال پتھراؤ کا فاعل قریش کے ماننے میں سورہ فیل کے مسلسل مضمون کے ٹکڑے بھی ہو جاتے ہیں، نظامِ بلاغت اور کلام کی اعجازی حدود بھی شکستہ ہو جاتی ہیں۔ اثناء مضمون میں غیر متعلق اور غیر ثابت شدہ بحثیں بھی درمیان میں گھس آتی ہیں اور مسلمہ تاریخی حقائق اور تاریخی شہادتوں کا خون بھی ہو جاتا ہے، بخلاف تفسیر معروف کے جب کہ پتھراؤ کا فاعل پرندے ہوں کہ اس پر یہ اشکالات سرے سے وارد ہی نہیں ہوتے، کیونکہ اسی سابقہ منوال تفصیل بعدالاجمال کے مطابق پیدا شدہ سوال پر جب یہ کہا گیا کہ ہاں پھر ان پرندوں نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ تو بلا پرویز صاحب کی مدد کے خود قرآن کا سیدھا جواب یہ ہوتا ہے کہ تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍ ان پرندوں نے اس پر مسلط ہو کر خوب سنگ باری کی اور انھیں کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دیا۔

اس صورت میں نہ مضمون درمیان میں کٹتا ہے، نہ ایک مضمون کے دو بنتے ہیں، نہ دو کا ناقص ہونا لازم آتا ہے، نہ کوئی درمیانی بے ربطی پیدا ہوتی ہے، بلکہ پوری سورت میں وہی تفصیل بعدالاجمال کا مکمل مرقع قائم رہتا ہے اور اول سے آخر تک ایک ہی سیاق باقی رہتا ہے، بلکہ ساتھ ساتھ ایک عظیم فائدہ یہ بھی ہاتھ سے نہیں جاتا کہ اس صورت میں بیان شدہ افعال کی یکسانی میں بھی کوئی فرق نہیں آتا اور ایک نوعِ افعال کے درمیان کسی غیر کا فعل مغل بھی نہیں ہوتا جو ذوقی لحاظ سے حسن

کلام کی ایک اعلیٰ مثال سمجھی گئی ہے۔ کیونکہ اس سورت میں شروع سے لے کر اخیر تک اصحابِ فیل کی تباہی کو حق تعالیٰ نے اپنا فعل اور اپنی ہی تعذیبی کارروائی بتلایا ہے، چنانچہ کیف فعل، الم يجعل، ارسل اور فجعلہم تمام افعال کا فاعل ذاتِ حق ہے، فعلِ الہی، جعلِ الہی، ارسلِ الہی اور آخرش نتیجہ کا جعلِ الہی سب خدا ہی کے افعال ہیں۔

جس سے واضح ہے کہ ابرہہ کی بربادی کا ذاتِ حق کو حد درجہ اہتمام تھا کہ اس کی تباہی کا بذاتِ خود اپنے افعال سے تکفل فرمایا اور ساری تعزیری کارروائی خود ہی کی، تضلیل کید یعنی ابرہہ کی تدبیر کو بیکار بھی خود ہی کیا، اس پر پرندے بھی خود مسلط کئے، اس کو کھائے ہوئے بھس کی طرح بھی خود ہی کیا۔ غرض ابرہہ کی بربادی کا کوئی کام بھی کسی دوسرے کے فعل پر نہیں چھوڑا۔

ظاہر ہے کہ اگر ان تمام افعالِ باری کے درمیان قریش کے فعل سے ابرہہ کی تباہی مان لی جائے تو افعال میں تشنّت بھی پیدا ہو جاتا ہے اور یکساں افعالِ باری کے سلسلہ میں فعلِ عباد آ کر مخل بھی ہو جاتا ہے، حالانکہ تشنّت ضماّر یا تشنّت افعال یا فاصلہ اجنبی بلیغ کلام کے حق میں عیب شمار کئے گئے ہیں، نیز یہ خرابی بھی رونما ہوتی ہے کہ کریں ایک کام کو براہِ راست حق تعالیٰ اور پھر وہ اسے اپنی ہی کارروائی بتلائیں، وہی قدرتی فواعل سے تضلیل کید کریں، وہی پرندوں کی تعزیری پولیس مسلط کر دیں، وہی انھیں کھائے ہوئے بھس کی طرح بنائیں، یعنی مقدمہ اور نتیجہ سب خدا ہی کا فعل ہو، مگر اس ساری کارروائی کو نتیجہ کے وقت لے اڑیں قریش، اور اللہ کی ساری کارروائی نامزدان کے ہو جائے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ کھیتی کے لئے زمین میں دانہ ایک شخص ڈالے، پھر پانی بھی وہی دے، ترّ و د بھی وہی کرے، حفاظت کے فرائض بھی وہی انجام دے، مگر جب کھیتی پھل لائے تو دعویدار بن کر کوئی دوسرا کھڑا ہو جائے کہ یہ سب ثمرہ میرا ہے اور میں ہی اس کا مالک ہوں۔

سو جس طرح ایک قابلِ حج کی عدالت سے اس مدعی کو نکال باہر کیا جائے گا ایسے ہی عقلِ سلیم اور ذوقِ صحیح کی عدالت سے قریش کو مدعی پتھراؤ بنا کر کھڑا کرنے والے بزرگ بھی اسی سلوک کے مستحق ہو سکتے ہیں جس کا مستحق یہ فرضی مزارع ہوا تھا، لیکن اگر اس پتھراؤ کا فاعل پرندے تسلیم کئے جائیں جیسا کہ واقعہ ہے تو پھر یہ پراگندگی افعال اور تفاوتِ نسبت کی خرابیاں پیدا نہیں ہو سکتیں،

کیونکہ پتھراؤ گو بظاہر پرندوں کا فعل ہے، مگر حقیقت یہ پرندوں کا فعل خدا ہی کے فعل کا تتمہ بلکہ فعل خداوندی ہی شمار کیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں پرندوں کا یہ پتھراؤ خود ان کے کسی ادراک و شعور کا نتیجہ تو ہو نہیں سکتا کہ نہ تو وہ ابرہہ کے کفر و اسلام یا دوستی و دشمنی کا احساس کر کے پتھراؤ کر سکتے تھے اور نہ یہ پتھراؤ ان کی حیوانی طبیعت کا ثمرہ ہو سکتا تھا۔ ان کی حیوانی جبلت تو انسانوں سے وحشت کھا کر بھاگنے کی تھی نہ کہ چہار طرف سے گھیر کر تنظیم کے ساتھ ان پر سنگ باری کرنے کی، اور ظاہر ہے کہ خلاف جبلت و عادت یعنی خرق عادت کے طور پر جو فعل کسی سے سرزد ہو وہی فعل خداوندی کہلاتا ہے، چنانچہ خوراق و معجزات کو باوجود انسانوں کے ہاتھ پر ظاہر ہونے کے فعل خداوندی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ انسانوں کی خلقی جبلت و طاقت اور مستمر عادت کے خلاف بلا مداخلت طبیعت ان سے سرزد ہوتے ہیں، اس لئے ان طیور کا یہ پتھراؤ بلاشبہ فعل خداوندی ہوگا گو پرندوں سے سرزد ہو۔

پس اس اصول پر ترمیم کا فاعل جب کہ طیراً ابابیل مان لئے جائیں تو افعال خداوندی کا وہ مرتب سلسلہ جو کیف فعل ربك سے چلا تھا بلا تخلل اور بلا مداخلت فعل غیر قائم رہے گا اور آخر تک کوئی ایک فعل بھی عباد کا درمیان میں نہیں آ سکے گا جو انتشار کلام کا سبب یا حسن نظام کے منافی ہو۔

بخلاف اس کے کہ ترمیم کا فاعل اگر قریش ہوں تو یہ پتھراؤ فعل خداوندی قرار نہیں پاسکتا تھا، کیونکہ قریش کا پتھراؤ اسباب ظاہری کے ماتحت ان کا ارادی اور طبعی فعل ہو سکتا ہے جو ان کی عادت و طاقت سے باہر نہیں ہو سکتا، پھر اسے انتقامی جذبات سے بھی پرہونا چاہئے، اس لئے نہ وہ خرق عادت ماننے کے لئے تیار ہیں اور اس لئے وہ فعل خداوندی بھی نہیں کہا جاسکتا جس سے وہی افعال باری کے درمیان فعل عباد کا تخلل ہو کر تشبہ افعال اور تشبہ نسبت کا عیب کلام میں پیدا ہو جاتا ہے، یعنی ہم نوع افعال کے درمیان ایک اجنبی اور غیر متعلق فعل کا فاصلہ بھی آ جاتا ہے اور تمام افعال الہیہ کی ایک خارق عادت اور محیر العقول طاقت کی کارروائی بشری صنعت کی طرف منسوب ہو کر پھس پھسی پڑ جاتی ہے، جس سے کلام الہی اور شان الہی بری ہیں۔

بہر حال ترمیم کو واحد حاضر کا صیغہ مان کر اگر پتھراؤ کی نسبت قریش کی طرف کردی جائے

تو علاوہ قواعد نحو کی متعدد خلاف ورزیوں کے عربیت کے ذوق پر سورت میں تفصیل بعد الجہال کی مسلسل ترتیب بھی بگڑ جاتی ہے، درمیانی انتزاعی سوالات کے جوابات کا تسلسل بھی منقطع ہو جاتا ہے، افعال خداوندی کا مرتب سلسلہ بھی درمیان سے کٹ جاتا ہے، ایک مضمون کے دو ٹکڑے بھی ہو جاتے ہیں اور وہ دونوں نا تمام اور ادھورے بھی ثابت ہوتے ہیں، پھر باہم بے جوڑ بھی بن جاتے ہیں جو خدا کے کلام کو ایک ایسا بے ربط اور بے معنی کلام بنا دیتے ہیں کہ تمام بشری کلاموں کو بھی اس سے عار آنے لگتا ہے۔ عیاذ باللہ

اگر پرویز صاحب کو ان امور سے کوئی عار نہیں آتا تو نہ سہی مذاق سلیم اور فہم مستقیم تو اس بناؤٹی تفسیر کو جو ہم رنگ تحریف ہے، کبھی قبول نہیں کر سکتا۔

بہر حال یہ کافی روشنی میں آ گیا کہ ترمیم مضمون و معنی کے لحاظ سے مذکر حاضر کا صیغہ نہیں بن سکتا، اور اگر پرویز صاحب کا یہ اختراعی دعویٰ تسلیم کر لیا جائے کہ ترمیم مذکر حاضر کا صیغہ ہے جس کا فاعل قریش ہیں اور پتھراؤ کی نسبت انکی طرف کی جائے، تو نہ صرف تاریخ و تفسیر سلف ہی کا متعلقہ نظام بگڑ جاتا ہے بلکہ خود نظم قرآن میں بھی ایسی ایسی خرابیاں رونما ہو جاتی ہیں جو کلام ربانی ہی نہیں کسی شائستہ بشری کلام کیلئے بھی زیبا نہیں ہو سکتیں، اور نہ صرف نازیبا بلکہ ان کے ہوتے ہوئے اس سورت کا نظم، اس کا موضوع بحث اور اس کا محط فائدہ سب ہی کچھ الٹ کر قصہ کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے۔

اب اس کے بعد اگر ترمیم کوفظی حیثیت سے دیکھئے اور فنون عربیت و بلاغت کی رو سے اس کے واحد یا جمع ہونے پر غور کیجئے تب بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ اسے صرف مؤنث غائب ہی کا صیغہ ہونا چاہئے نہ کہ واحد حاضر کا، ورنہ واحد حاضر ماننے میں فنی حیثیت سے پھر ویسی ہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جن سے کلام کا حسن اور شیوہ بلاغت پامال ہو کر رہ جاتا ہے، چہ جائیکہ کلام میں کلام خداوندی ہونے کی شان باقی رہے، کیونکہ واحد حاضر ماننے کی صورت میں پہلا سوال تو وہی ہوگا جو ڈاکٹر احمد اللہ خاں صاحب نے کیا تھا، کہ اس واحد کے صیغہ میں قریش کی جماعت کیسے داخل ہو سکتی ہے؟ جس کا داخل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ پتھراؤ کو آپ کسی ایک کی طرف نہیں بلکہ پوری جماعت قریش یا اہل مکہ کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔

اس کے جواب میں پرویز صاحب نے ارشاد فرمایا کہ بلاشبہ یہ صیغہ تو واحد کا ہے مگر اس کا مفہوم جمع کا ہے۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ واحد و جمع میں اتحاد مفہوم کا دعویٰ تو بجائے خود ہے، حذاق ائمہ لغت اور رؤساء بلاغت کے نزدیک تو لغت عرب کے دو لفظوں میں مترادف کا دعویٰ بھی مشکل ہے، ان کے نزدیک ہر ہر لفظ اور ہر ایک صیغہ اپنی وضع کے لحاظ سے اپنا جدا ہی مفہوم رکھتا ہے جس میں کوئی نہ کوئی معنوی خصوصیت ایسی ہوتی ہے جو اس کے دوسرے مماثل میں نہیں ہوتی، اس لئے ان کے اصول پر دو لفظ متقارب المعنی تو ہو سکتے ہیں لیکن مترادف المعنی نہیں بن سکتے، چہ جائیکہ دو صیغے اور وہ بھی واحد و جمع کے، متحد المفہوم بن جائیں جن کی لفظی وضع اور معنوی حیثیت میں زمین و آسمان کا فرق بلکہ تغایر کی نسبت ہے۔

پرویز صاحب نے ترمی اور الم تر کا فاعل ایک بنا کر الم تر کو جمع کا ہم مفہوم ثابت کرنے کے لئے قرآن کریم سے کئی الم تر کی نظیریں پیش کی ہیں جن میں ان کے نزدیک جمع کا مفہوم لیا جانا ناگزیر ہے، لیکن ہمارے نزدیک اتحاد مفہوم کا دعویٰ وہاں بھی غلط اور لغت عرب کی تکذیب ہے۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ واحد و جمع میں باوجود تغایر مفہوم کے ایک دوسرے کے معنی مراد لئے جاسکتے ہیں، لیکن میں عرض کروں گا کہ ان کی پیش کردہ مثالوں کے الم تر میں واحد سے جمع کے معنی مراد لئے جانے بھی ضروری نہیں ہیں، ہو سکتا ہے کہ وہاں واحد سے واحد ہی کے معنی مراد ہوں اور ان تمام الم تر کے صیغوں کا فاعل واحد مخاطب ہو، یہ جداگانہ بات ہے کہ وہ واحد مخاطب کوئی معین فرد نہ ہو بلکہ جماعت کا ہر وہ فرد ہو جو اس مخاطب کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس صورت میں ان صیغہائے الم تر کے مخاطب دنیا کے تمام انسان ہو سکتے ہیں مگر نوبت بنوبت اور علی السبیل البدلیت یعنی ہر ہر واحد غیر معین طریق پر ایک ہی ایک ہو کر الم تر کا مخاطب بنتا رہے گا اور مخاطب بن جانے کے بعد گویا اس کے فاعل ہونے کی تعیین ہوتی رہے گی جس کا علم بھی تعیین سے پہلے کسی کو ہونا ضروری نہیں ہے۔

اندریں صورت اس قسم کے عبرت آمیز صیغہائے الم تر کے مخاطب تو یقیناً بہت سے ہو جائیں گے مگر ہوں گے ایک ہی ایک ہو کر مجموعی حیثیت سے نہیں کہ جس سے اس صیغہ کو معنی جمع کہہ دیا

جائے، ورنہ پھر اس صیغہ کا واحد لانا ہی عبث ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام الم تر کے صیغے مفہوم کے لحاظ سے تو جمع تھے ہی نہیں، اب مراد کے لحاظ سے بھی ان کا جمع ہونا ضروری نہ ہوا، بلکہ واحد ہی رہے، اور جب کہ پرویز صاحب کے اس قیاس تمثیلی میں مقیس علیہ کے کسی الم تر کا بھی مفہوماً مراداً جمع ہونا ضروری نہ نکلا تو پھر سورہ فیل کے الم تر میں یہ جمع کے معنی کہاں سے آجائیں گے، جو محض ان صیغوں پر قیاس کر کے مانے گئے تھے، کیونکہ جو چیز مقیس علیہ میں نہیں ہوتی وہ مقیس میں بھی نہیں آسکتی۔

رہا یہ کہ ان کی پیش کردہ مثالوں میں بقول پرویز صاحب کے الم تر کے واحد سے جمع مراد لئے جانے کی مجبوری یہ ہے کہ آگے انہی الم تر کے وحدانی مخاطبوں کو یذہبکم اور سخر لکم وغیرہ میں بصیغہ جمع خطاب کیا گیا ہے۔ اگر الم تر کا فاعل جمع نہ لیا جائے تو سابق و لاحق میں خطاب کی یکسانی باقی نہ رہے گی، تو میں عرض کروں گا کہ یہ یکسانی قائم رکھا جانا ہی یہاں کب ضروری ہے، بلکہ شاید یہ زیادہ قرین بلاغت ہو کہ الم تر اپنی وحدت پر رہے اور سخر لکم وغیرہ اپنی جمعیت پر، کیونکہ الم تر سے تو خطاب عبرت مقصود ہے اور اس کے لئے اجتماعی حیثیت ضروری نہیں، اور سخر لکم سے بیان تسخیر عالم مقصود ہے جو تنہا تنہا ایک ایک انسان کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ نوع کے لئے ہے، اور پھر اس میں تسخیر کے بہت سے افراد وہ ہیں جو انسانوں کی اجتماعی حیثیت سے تعلق رکھتے ہیں، اس صورت میں آخر اس میں کیا حرج ہے کہ عبرت دلانے کے لئے تو الم تر میں سب کو الگ الگ پکارا گیا، اے زید! اے عمرو! اے فلاں! اے فلاں! اور تسخیر مجموعی دکھلانے کے لئے سخر لکم وغیرہ میں سب کو ملا کر خطاب کر دیا گیا، جن میں یہ زید عمرو و بکر بھی داخل ہو گئے، اور خلاصہ مضمون یہ ہو گیا کہ اے زید و اے عمرو وغیرہ اپنی جماعتی حیثیت پر غور کرو کہ تم سب کے لئے ہم نے جہانوں کو مسخر کر دیا ہے۔ پس کیا مجبوری ہے کہ سخر لکم کی جمعیت کی وجہ سے الم تر کی وحدت کو کھود دیا جائے، جیسا کہ الم تر کی وحدت کی مجبوری سے سخر لکم کی جمعیت کو فنا نہیں کیا گیا۔

اس میں دونوں کلمے اپنی اپنی وضع کا مفاد پیش کرتے رہیں گے جیسے اصول کا قاعدہ ہے کہ ”المطلق یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقييده“ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ

سخر لکم وغیرہ کی مجبوری سے وہاں الم تر کے صیغوں سے جمع ہی کے معنی مراد لئے جانے ضروری ہیں تو سورہ فیل کے الم تر کے بعد کون سا ایسا جمع مخاطب کا کلمہ ہے جس کی مجبوری سے الم تر کو بھی جمع بنایا جانا ضروری ہے؟ اور جب نہیں تو اس الم تر کا ان پیش کردہ صیغہائے الم تر پر قیاس کرنا کیا قیاس مع الفارق نہ ہوگا؟ اس لئے استدلال کی بنا ہی منہدم ہوگئی، اور پرویز صاحب کا قیاس تمثیلی باطل ہو گیا۔ پس واحد و جمع میں اتحاد مفہوم یا ترادف معنوی تو سرے ہی سے نہ تھا البتہ مراد دونوں کا مصداق ایک ہو سکتا تھا سو یہاں وہ بھی ضروری نہ نکلا، اس لئے ثابت ہوا کہ یہاں الم تر ہر حیثیت سے واحد ہی کا صیغہ ہے اور اس کا مفہوم و معنی بھی واحد ہی کا ہے نہ کہ جمع کا۔

اور جب کہ پرویز صاحب کا یہ دعویٰ کہ الم تر کا فاعل جماعت قریش ہے، ان کے بیان کردہ قیاس تمثیل کی بناء پر صحیح نہ ہوا تو ان کا یہ دعویٰ بلا دلیل رہ گیا۔

اس کے بعد اگر ذرا اور آگے بڑھو تو الم تر سے جمع مراد لینے کا یہ دعویٰ محض بلا دلیل ہی نہیں بلکہ خلاف دلیل بھی ہے کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ واحد و حدت کے لئے وضع کیا گیا ہے جمع کے لئے نہیں، اس لئے واحد کو جمع کے لئے استعمال کیا جانا یقیناً اس کی اصل وضع کے خلاف استعمال ہوگا۔ اس کو فن عربیت میں مجاز کہتے ہیں، اور یہ فن کا مسلم مسئلہ ہے کہ کسی کلمہ کو خلاف وضع استعمال کرنا یعنی حقیقت چھوڑ کر مجاز پر آنا بلا کسی قرینہ صارفہ کے جائز نہیں، کیونکہ کسی کلمہ کا حقیقت پر ہونا یعنی اپنے موضوع لہ میں استعمال ہونا تو کسی دلیل کا محتاج نہیں کہ وضع واضح خود ہی اس کی مستقل دلیل ہے، لیکن خلاف وضع استعمال ہونا یعنی مجاز میں آ جانا یقیناً ایسی دلیل کا محتاج ہے جو اس خلاف وضع کام کی انجام دہی کی مجبوریوں پر دلالت کرے اور بتلائے کہ اس جگہ یا تو معنی حقیقی بن ہی نہیں سکتے تھے یا بن کر بہت سی خرابیوں کا موجب ہوتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

پس پرویز صاحب نے جب کہ الم تر واحد کو جمع بنا کر اس صیغہ کو اس کی اصل وضع کے خلاف استعمال کیا تو یقیناً اصل دلیل (یعنی وضع واضح) کی خلاف ورزی کی، لیکن اگر اس پر وہ کوئی مجبور کن قرینہ اور حجت پیش کر دیتے جس سے واضح ہوتا کہ انہیں ترک حقیقت اور اختیار مجاز کی کیا مجبوری پیش آئی، تو یہ خلاف ورزی حد جواز میں آ جاتی، مگر جب کہ ایسا نہیں کیا تو وجہ جواز کے سامنے آئے

بغیر محض خلاف ورزی اصل حجت ہی باقی رہ گئی، جس کا انہیں کوئی حق نہیں، اس لئے الم تر کو جمع کے معنی میں لینا خلافِ دلیل بھی نکلا۔

خلاصہ یہ کہ پرویز صاحب کا الم تر سے صیغہ واحد کو مفہوماً جمع کہنا تو سرے سے غلط تھا کہ واحد و جمع میں اتحاد مفہوم ہو ہی نہیں سکتا، پر اس سے جمع مراد لینا بے دلیل بھی نکلا کہ ان کا قیاس تمثیلی ایک درمیانی احتمال آجانے اور مقیس و مقیس علیہ میں کسی علت جامعہ کے نہ ہونے کے سبب غلط تھا اور اوپر سے خلافِ دلیل بھی نکل آیا کہ خلاف ورزی حقیقت بلا وجہ دلیل اصلی کا معارضہ ہے اس لئے الم تر سے جمع کے معنی مراد لئے جانے کی کوئی بھی صورت نہ رہی کہ جس سے قریش یا اہل مکہ کو خطاب کیا جاسکے۔

اچھا اگر پرویز صاحب نے ان تمام بدیہیات اور مدلل نظریات کا مقابلہ ٹھان کر الم تر واحد کو جمع کے معنی میں لیا ہی تھا تو پھر یہ نہ معلوم ہو سکا کہ انہوں نے اس جمع کے افراد میں تخصیص کس دلیل سے کی؟ یعنی الم تر کے مخاطب اس جمع کے تحت میں فقط قریش یا اہل مکہ ہی کیوں بنائے گئے؟ اور اس جمع کا عموم شمول کیوں باطل ہو گیا؟ قاعدہ کی رو سے اس جمع کے افراد یا تو دنیا کے سارے انسان ہوتے جبکہ الم تر کی وضع میں مسلم و کافر کا کوئی فرق نہیں، یا کافر ہی ہوتے تو پھر دنیا کے سارے کافر ہوتے کیونکہ الم تر میں قریش کی کوئی تصریح نہیں، اور یا پھر اسی اصول پر سارے مسلمان ہوتے لیکن قرآن میں کسی دلیل تخصیص کے نہ ہوتے ہوئے بھی جس کے سوا پرویز صاحب کے نزدیک کوئی چیز حجت ہی نہیں ہے، آخر یہ تخصیص کہاں سے آگئی کہ الم تر کا مخاطب یا فاعل صرف قریش اور اہل مکہ بن گئے؟

اگر کوئی اہل حق تخصیص کے ساتھ الم تر کا مخاطب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہہ دے تو پرویز صاحب کے نزدیک دلیل تخصیص نہ ہونے کی وجہ سے ناجائز، اور وہ خود تھوڑی سی نام نہاد تعلیم کے بعد فوراً ہی آگے چل کر تخصیص کی حد بندیاں قائم کر دیں تو بے دلیل بھی جائز؟ جس دلیل سے ان کے نزدیک الم تر میں رسول کی تخصیص ناجائز تھی اسی دلیل سے اس میں قریش یا اہل مکہ کی تخصیص کیوں ناجائز نہیں ہو سکتی؟

اندریں صورت الم تر میں رسول کی تخصیص تو پرویز صاحب کے نزدیک ناجائز اور قریش یا

اہل مکہ کی تخصیص ان کے فریق مقابل کے نزدیک ناجائز۔ اگر واقعی پرویز صاحب یہ چاہتے ہیں کہ الم تر میں تعمیم کر کے اس کے فاعل بہت سے بنا سکیں اور ان کا فریق مقابل یہ چاہتا ہے کہ اس واحد کے صیغہ کا فاعل بھی واحد ہی رہے تو ان دونوں متضاد باتوں کے جمع ہو جانے کی صورت صرف وہی ہے جو ہم نے پرویز صاحب کے قیاس تمثیلی کو رد کرتے ہوئے بطور احتمال بیان کی تھی، کہ الم تر کا فاعل ایک ہی ہو مگر ہو غیر معین یعنی بطور بدلیت اور نوبت بنوبت ہر وہ شخص اس کا مخاطب ہوتا رہے جو اس خطاب عبرت کو سننے اور عبرت پکڑنے کی صلاحیت پیدا کرے، مگر ہو ایک ہی بن کر، نہ جمع ہو کر۔ اس صورت میں الم تر اپنی لغوی وضع کے مطابق واحد ہی کا صیغہ رہا اور واحد ہی اس کا فاعل بھی رہا لیکن فاعل کی تخصیص کسی نام یا طبقہ سے نہ ہوئی بلکہ اس کا فاعل زید و عمر کے بجائے مخاطب ہوا، اور معنی یہ ہو گئے کہ:

الم تر ایہا المخاطب

اے مخاطب کیا تجھے پتہ نہیں؟

اس صورت میں نہ تو الم تر اپنے مفہوم یا مراد کے لحاظ سے جمع بنتا ہے اور نہ محض کسی ایک فاعل پر محصور ہو کر واحد منفرد ہو جاتا ہے، بلکہ ایسا واحد بن جاتا ہے کہ جمع نہ ہوتے ہوئے بھی اس کے عموم سے کام جمع ہی کا نکل آتا ہے۔ ہاں یہ عموم قریش یا اہل مکہ تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ ہر عبرت پذیر انسان کے لئے عام ہو جاتا ہے۔

اس میں چونکہ ایک حد تک پرویز صاحب کا کام بھی نکل گیا کہ یہ الم تر محض وحدت منفردہ میں محصور نہ رہا اس لئے گویا یہ صورت ان کی بھی مسلمہ ہو گئی یا ہو سکتی ہے، زائد سے زائد یہ ہو گا کہ الم تر کے مخاطب اول جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے، جن سے اس مخاطب کا آغاز ہوا ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سننے والے ہوں گے، اور پھر سامعین کی زبان سے بعد کے سننے والے بنیں گے اور پھر ثم و ثم، ہمارے زمانہ تک کے تمام عبرت پذیر انسان یکے بعد دیگرے مخاطب بنتے چلے جائیں گے، مگر ایک ہی ایک ہو کر برسبیل بدلیت، تو الم تر میں کسی فرد یا طبقہ کی تخصیص نہیں ہوگی کہ دلیل تخصیص کے مطالبہ یا انتظار کی نوبت آئے۔

اور جب یہ صورت ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس الم تر کے مخاطبوں میں کسی زمان یا مکان کی تخصیص بھی نہیں ہو سکتی ورنہ پھر سارے انسان نوبت بنوبت اس صیغہ کا فاعل نہ بن سکیں گے کہ سارے انسان مختلف زمانوں ہی میں تو پھیلے ہوئے ہیں اور جب وہ سب مخاطب ہیں تو گویا نزولِ آیت کے بعد کا ہر زمانہ مخاطب ہے، اس لئے اس مخاطب میں زمانہ حائل نہیں ہو سکتا، ہاں یہ ضروری نہ ہوگا کہ یہ سارے مخاطب ہر زمانہ میں پیارے اور متصلاً بلا انقطاع ہی الم تر کے فاعل بنیں، بلکہ جب بھی کوئی عبرت پذیری کے لئے تیار ہو جب ہی مخاطب بن سکے گا، اس سے الم تر کے ان کثیر مخاطبوں کی نوعیت مشخص ہو گئی ہے کہ وہ محض ایک نہیں بلکہ بہت سے ہیں، اجتماعاً نہیں بلکہ افراداً ہیں، پھر کسی ایک زمانہ کے نہیں بلکہ ہر زمانہ کے ہیں اور پھر ان کے مخاطب میں کوئی زمانی اتصال بھی شرط نہیں بلکہ حسبِ عبرت پذیری یہ مخاطب وقتاً فوقتاً ہر زمانہ میں ہوتا رہا اور ہوتا رہے گا۔

اس مقدمہ کے بعد پرویز صاحب کے اس دعویٰ پر غور کیجئے کہ جو فاعل الم تر کا ہے وہی ترمی کا بھی ہے، یعنی جنہیں الم تر میں خطاب ہے انہوں نے ہی ترمی کا فاعل بن کر ابرہہ پر پتھراؤ کیا ہے۔ اس دعویٰ کی رو سے ظاہر ہے کہ جو چار نوعیتیں الم تر کے فاعل کی ابھی مشخص ہوئیں وہی چاروں ترمی کے فاعل کی بھی ہوں گی کہ دونوں کے فاعل حسبِ تصریح پرویز صاحب ایک ہی ہیں، تو ترمیہم کے معنی یہ ہوں گے کہ:

”اے دنیا کہ ہر ہر فرد! تو نے ابرہہ پر تنہا تنہا ہر زمانہ میں بلا کسی شرط تسلسل و اتصال کے پتھراؤ کیا۔“

اس کا حاصل یہ ہوا کہ گویا یہ پتھراؤ کسی ایک ہی وقت میں ختم نہیں ہو گیا بلکہ وقوعِ واقعہ سے تا ایں دم ہوتا رہا، اور قیامت تک ہوتا رہے گا۔ یعنی جو شخص بھی وادیِ مکہ میں کسی وقت بھی چلا جائے گا خواہ حج کرنے کے لئے جائے یا سیاحت کے طور پر پہنچے تو اُسے اصحابِ فیل وہیں کھڑے ہوئے ملیں گے، اور وہ پتھراؤ کر کے ان کا بھر کس نکال آئے گا۔ گویا بطور تجدداً مثالِ اصحابِ فیل وہاں روزانہ تازہ بتازہ ہو کر کھڑے ہوتے ہیں اور اپنا بھر کس نکلوانے کے لئے ہمہ وقت تیار رہتے ہیں۔ بس فرق اتنا ہے کہ اب گدھ چیلوں کی خبر رساں ایجنسی کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ زمانہ میں شرربار آلات ایجاد ہو چکے ہیں اس لئے گدھ چیلوں کے قبائل نے بھی اپنا قدیم رسم و رواج بدل دیا اور پیشہ چھوڑ دیا ہے،

یہ پتھراؤ کیا ہوا اچھا خاصا مداری کا تماشا ہو گیا، کہ ہر وقت اس کا پلاٹ اسی صورت و ہیئت کے ساتھ موجود اور دیکھنے سننے والوں کے لئے ہمہ وقت سامانِ طرب حاضر۔ معاذ اللہ

اس سے صاف واضح ہے کہ سورہ فیل کا الم تر جیسے جمع کے معنی میں نہیں آ سکتا ایسے ہی اس الم تر اور ترمی کا فاعل بھی ایک نہیں ہو سکتا۔ آخر کوئی وجہ کوئی قرینہ یا کوئی عقلی احتمال تو اس وحدتِ فاعل کا داعی ہونا چاہئے تھا، محض وحدتِ پرستی کا یہ ذوق و شوق تو کافی نہیں ہو سکتا کہ واحد جمع میں بھی وحدتِ مفہوم مان لی جائے اور الم تر اور ترمی میں بھی وہ وحدتِ فاعل تسلیم کر لی جائے اور محض اس لئے کہ ہمارا جی اس طرح چاہتا ہے۔

بہر حال واضح ہو گیا کہ ترمیہم کو واحد حاضر کا صیغہ ماننا نہ معنوی حیثیت سے ممکن ہے نہ لفظی اعتبار سے ممکن ہے، اور جب یہ ناممکن ہے تو قریش اس کا فاعل بن کر ابرہہ پر پتھراؤ بھی نہیں کر سکتے، اور جب قریش کا پتھراؤ باطل ہوا تو گدھ چیلوں کی خبر رساں ایجنسی کی بھی ضرورت نہیں رہتی، اور جب یہ پرندے خفیہ پولیس نہ رہے تو پھر لامحالہ میدانی سپاہی ہی ہو سکتے ہیں، اور قریش کی جگہ خود لے کر یعنی ترمی کا فاعل بن کر خود ہی پتھراؤ کے متکفل ہوں گے، اور اس صورت میں ترمی وہی مؤنث غائب کا صیغہ ہو جاتا ہے جو امت کے عام سلف اور خلف کا اجماعی دعویٰ ہے، جس میں صرف ایک پرویز صاحب یا ان کا کوئی ہمنوا شاذ رہ جاتا ہے۔

ان تفصیلات کے بعد کیا مجھے پرویز صاحب اجازت دیں گے کہ میں انہی کے الفاظ میں انہیں اس طرح مخاطب کروں کہ (سورہ فیل کے) اس (پرویزی) مفہوم کی علت یہ ہے کہ اس سورہ مقدسہ کے ایک لفظ ترمیہم کا غلط مفہوم سامنے آ گیا جس پر غلط (خود ساختہ) روایات کی عمارت قائم ہو گئی، اور وہی روایات (پرویزی مذاق کے حلقوں میں) رواج پذیر ہو گئیں۔ ایک لفظ کے مفہوم کی درستگی سے (جس کو ہم نے ابھی واضح کر دیا ہے) سارا مطلب واضح ہو جاتا ہے (بشرطیکہ پرویز صاحب دماغ کو خیالات و اوہام سے فارغ کر کے خالص اتباعِ حق کے جذبہ سے غور و فکر کریں اور اتباعِ نفس و ہویٰ سے کنارہ کش ہوں)۔

إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرًا مِّنْ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْيَوْمَ الْقِيَمَةِ اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ أَنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ۝ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ مِّمَّ بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ
خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝

خاتمہ بحث پر پرویز صاحب کے اس دعویٰ پر بھی ایک نگاہ ڈالتے چلیں کہ:

”اس سورت کا مقصد نزول قریش کے دلوں سے ماحول کی طاقتوں کا خوف نکالنا تھا تا کہ وہ نڈر ہو کر

اسلام قبول کریں اور دل میں وہ خطرہ ہرگز نہ لاویں کہ اگر اسلام دنیا بھر کے نظریات کے خلاف اعلان جنگ
ہے تو اسکے قبول کر لینے پر یہ ارد گرد کی طاقتیں ان پر ہجوم کر آئیں گی، بلکہ انہیں سمجھ لینا چاہئے کہ جس خدا نے
ابرہہ کی مہیب فوج کے کید کو یوں خاک میں ملا دیا تو کیا وہ ان مزعومہ خطرات سے ان کو محفوظ نہ رکھ سکے گا۔“

مقصد سورت کے سلسلہ میں پرویز صاحب کی یہ تجویز بھی اسی طرح عجائبات میں سے ہے جس
طرح قریش کے پتھراؤ کا قصہ عجائب روزگار تھا۔ کیا پرویز صاحب اس بدیہی نکتہ کو نہیں سمجھ سکتے کہ
ازالہ خوف کی ضرورت تو اس وقت ہوتی ہے کہ خوف بھی ہو، جس صورت میں کہ حسبِ زعم پرویز
صاحب پتھراؤ قریش نے کیا اور ابرہہ جیسی مہیب طاقت کو محض ڈھیلے اور پتھروں سے اس طرح تباہ
کر دیا کہ اس کا بھر کس نکال دیا تو ان کے تو اور حوصلے بڑھے ہوئے ہوں گے کہ جب ایسی غیر معمولی
طاقتوں کو ہم یوں کچل سکتے ہیں تو دوسری ارد گرد کی طاقتوں کی کیا مجال ہے کہ ہم سے آنکھ بھی ملا سکیں؟
اور پھر جب کہ غیبی مدد کا بھی اوپر سے یقین ہو کہ با فراست چیلوں کی خبر رساں ایجنسی بہر حال موجود
ہی ہے جو بروقت دشمن کی اطلاع بھی کر دے گی، اس صورت میں انہیں قبولِ اسلام سے ان طاقتوں کا
خوف مانع آسکتا تھا۔ وہ خیال کر سکتے تھے کہ قبولِ اسلام کے بعد بھی بیرونی طاقتوں کا وہی حشر ہو سکتا
ہے جو قبل از قبولِ اسلام ہمارے ہاتھوں ہو چکا ہے۔ پھر اس صورت میں تو انہیں کافی نڈر ہو کر ہر ایک
من مانا مقصد خواہ وہ قبولِ اسلام ہو یا کچھ، بے دھڑک پورا کرنا چاہئے تھا۔ نیز انہیں یہ بھی خیال ضرور
آیا ہوگا جو اتفاق سے پرویز صاحب کو نہ آسکا کہ ارد گرد کی طاقتوں کی دشمنی یا حملہ آوری کچھ اسلام پر موقوف
نہیں، آخر ابرہہ کے ہجوم کے وقت ہم کو نسے مسلمان تھے جو اس نے ہمارے ساتھ دشمنی باندھی۔

ظاہر ہے کہ ان تصورات کے بعد انہیں تکمیل مقاصد میں خواہ وہ قبولِ اسلام ہو یا کچھ اور بیرونی
طاقتوں سے خائف بتلانا یا انہیں حد درجہ نا تجربہ کار کہنا ہے یا اپنی نا تجربہ کاری کا پردہ فاش کرنا ہے۔

اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز چیز یہ ہے کہ اللہ نے قریش کو ابرہہ کا واقعہ یاد دلا کر ان کے دلوں سے یہ ازالہ خوف اس لئے کرنا چاہا کہ وہ قبولِ اسلام پر آمادہ ہو جائیں۔

سبحان اللہ! جب قریش یہ سمجھے ہوئے تھے کہ کھلی بت پرستی اور آبائی دین پر رہتے ہوئے خدا نے ہماری یہ غیبی مدد کی کہ ایک نرالے طرز پر لاش خور پرندوں کے ذریعہ ہمیں دشمن سے باخبر کر دیا، ہمارے پتھروں میں وہ طاقت دی کہ ہاتھی کچلے گئے۔ تو یہ صاف دلیل اسی کی ہو سکتی ہے کہ خدا کو ہم اور ہمارا وہ سابق مذہب ناپسند نہ تھا۔ پھر ہمیں کسی جدید مذہب کے اختیار کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ تو یہ اسلام کی ترغیب ہوئی یا اس سے استغناء کی تعلیم؟ کیا یہ عجائبات روزگار میں سے نہیں ہے کہ ترغیب تو اسلام کی دی جائے اور کامیابیاں زمانہ کفر کی دکھلائی جائیں، کعبہ کے بتوں اور پجاریوں کی تو اعانت و صیانت دکھلائی جائے، نیز پجاریوں کے دشمن (اصحابِ فیل) کا نفرت کے ساتھ تذکرہ کیا جائے اور پھر انہیں ترغیب بت پرستی اور بت پرستوں کے کچل دیئے جائیں۔ یا للعجب

بہر حال جیسی سورت کی تفسیر نور بھری تھی ویسا ہی اس کا یہ مقصد نزول بھی پُر نور ہے جس پر عقل ماتم کے سوا اور کچھ بھی نہیں کر سکتی۔ ہاں اگر پرویز صاحب ہماری سنیں تو ہمارے نزدیک تو مقصد نزولِ سورت اس ترغیبِ اسلام کو پیش نظر رکھ کر قریش کے دل سے خوف نکالنے کے بجائے ان کے دلوں میں خوف بٹھلانا صحیح بیٹھتا ہے اور وہ اس طرح کہ قریش کو یہ واقعہ یاد دلا کر متنبہ کیا گیا کہ حرمِ الہی کی بے حرمتی کے منصوبے اور عام حرمتِ الہیہ کی ہتک کے تخیلات ایک ایسا مہلکہ عظیمہ ہے کہ جس نے ابرہہ جیسی مہیب طاقت کو آن کی آن میں برباد کر کے رکھ دیا۔ تو اے اہلِ حرم تم کس طاقت کے بھروسہ بے خوف بنے بیٹھے ہو کہ پیغمبر کے آجانے اور دلائلِ توحید کھل جانے کے بعد نہ بیت اللہ کی بے حرمتی سے باز آتے ہو کہ اسے بتوں کی نجاست سے پاک کرو، نہ شرک سے بچتے ہو کہ اسلام کی توحید و رسالت قبول کر لو، اور نہ پیغمبر کی بے توقیری ہی سے ہٹتے ہو کہ اس کی تکذیب نہ کرو۔

ابرہہ تو بیت اللہ کی حسی تعمیر ہی کو اکھاڑ پھینکنا چاہتا تھا، جس پر خدا کی چند چڑیوں کے لشکر نے اس کے ہاتھیوں تک کا قلع قمع کر دیا، تم تو اس کی معنوی تعمیر (توحید و رسالت) کو ڈھارہے ہو، تو یاد رکھو کہ اس کا حافظ و ناصر خود خدائے قادر و توانا ہے۔ اس کے ہاتھ میں آج بھی طیراً ابابیل جیسے

ہزار ہا جنود و عساکر موجود ہیں (وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ) جو آن کی آن میں سرکشوں کا بھر کس نکال سکتے ہیں۔ لہذا اس طاقت اور خدا سے ڈرو اور اس کے بطشِ شدید کی گرفتوں سے بے خوف مت رہو، ان رسومِ جاہلیت اور عصیانِ پیغمبر سے باز آؤ، اسلام اور اسلامی توحید قبول کر لو اور بیت اللہ کی حقیقی حرمت و عظمت قائم کر دو، ورنہ جس خدا نے ابرہہ جیسی طاقت کے پر نچے اڑا کر دکھلا دیئے اس کے سامنے تمہاری کچھ بھی حقیقت نہیں۔

اس صورت میں سورہ فیل کا مقصد نزول بے فکرے قریش کو جھڑ جھڑانا اور خوف دلانا نکل آتا ہے تاکہ قریش اپنی کسی طاقت پر بھروسہ کر کے بے خوف نہ بنیں اور خدا کی طرف رجوع ہو کر اسلام قبول کر لیں۔ نہ قریش کے سامنے ان کی اپنی کوئی طاقت آتی ہے، نہ ان کے قدیم مذہب کا مؤید من اللہ ہونا ہی سامنے آتا ہے کہ اسلام سے استغناء پیدا ہو، یا اس وقت وہ اعتراضات پیدا ہوں جو ابھی مذکور ہوئے۔

اگر شبہ کیا جائے کہ بہر حال زمانہ کفر میں چڑیوں کے ذریعہ جب ابرہہ کے استیصال سے ان کی مدد ہوئی تو وہ اس صورت میں بھی اپنے قدیم مذہب کو حق بجانب سمجھ سکتے تھے جس سے پھر وہی اسلام سے استغناء کی صورت پیدا ہو جاتی ہے نہ کہ ترغیبِ اسلام کی۔

تو جواباً عرض کیا جائے گا کہ چڑیوں کے پھراؤ کی تفسیر پر جب اس کی یہ متعلقہ تاریخ بھی سامنے رکھی جائے کہ ابرہہ نہ قریش کے مقابلہ کیلئے آیا نہ ان کا ملک چھیننے آیا بلکہ صرف بیت اللہ ڈھانے آیا اور اسی لئے عبدالمطلب ابرہہ سے اپنے اونٹ مانگنے کے بعد خدائے بیت اللہ اور ابرہہ کو صف آرا چھوڑ کر قریش سمیت درمیان سے نکل گئے تا آنکہ خدا نے اصحابِ فیل کو ان ناپاک تخیلات کی سزا دیدی اور چند چڑیوں سے ان کا بھر کس نکلوا دیا، تو ان الگ شدہ قریش کی اپنی نصرت یا ان کی مشرکانہ رسوم کی حمایت کا کوئی سوال ہی درمیان میں نہیں آتا کہ انہیں اپنے مذہب کے مؤید من اللہ ہونے کا شبہ گذر سکے، اور اس سے یہ ترغیبِ اسلام مخدوش ٹھہرے، بلکہ اس صورت میں صرف بیت اللہ کی عظمت و شوکت سامنے آتی ہے اور اسی کا مؤید من اللہ ہونا ظاہر ہوتا ہے جس سے کسی کو انکار نہیں۔

بہر حال اصحابِ فیل کا واقعہ یاد دلانے کا منشاء کفارِ مکہ کے دلوں میں عبرت آمیز خوف بٹھلا کر

انہیں اسلام پر آمادہ کرنا نکلتا ہے نہ کہ آس پاس کے بادشاہوں سے بے خوف بنانا، کہ ان کے دلوں میں آس پاس کا خوف تھا ہی کب کہ اس کے ازالہ کی ضرورت پڑتی؟

اس تنقیدی پہلو کے بعد مناسب ہے کہ سورہ فیل کے مضامین کا خلاصہ اس انداز سے پیش کر دیا جائے کہ عرض کردہ مضمون کے سمٹ آنے کے ساتھ ساتھ پوری سورت کا ایک مرتب نقشہ بھی سامنے آجائے، اور عرض کردہ نقاط بحث آیتوں میں اپنے اپنے مواقع پر چسپاں نظر آنے لگیں، نیز جس سے قرآن کے حسن بیان اور نظم کلام کی وہ بلاغت انگیز ترتیب بھی واضح ہو جائے جو اس کے مقاصد کے لئے خود ایک مستقل دلیل کی حیثیت رکھتی ہے، اور یہ بھی وضاحت کے ساتھ ایک دفعہ پھر سامنے آجائے کہ بیان واقعہ کے سلسلہ میں قرآن نے جو جو قیود بڑھائی ہیں وہ معاذ اللہ حشو و زوائد نہیں بلکہ ایسے عمیق فوائد و مقاصد پر مشتمل ہیں کہ جن کے ہوتے ہوئے اس دور کے برخود غلط انداز اور آزاد روش بندگانِ رائے کی بے اصول تفسیروں کے طلسم کا پردہ چاک ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اور باطل کی ملمع سازیوں کا چہرہ فق ہو کر اصل حقیقت خود نظم قرآن میں سے بے نقاب ہو جاتی ہے۔

خلاصہ بحث اور سورہ کی اجمالی تفسیر

اس سورہ مقدسہ کی روش بیان یہ ہے کہ اس کا ہر اگلا جملہ پچھلے جملہ کی تفسیر اور ہر آئندہ آیت پچھلی آیت کی تفصیل ہے۔ گویا ہر ابتداء ایک تمہید ہے اور اس کے بعد کی انتہاء اس کا ثمرہ یا اس پر تفریع ہے، جس کی کیفیت یہ ہے کہ ہر ابتدائی جملہ کے اجمال سے مخاطب کے ذہن میں ایک تفصیل طلب سوال پیدا ہوتا ہے اور بعد کا جملہ اپنی تفصیل سے اس کا جواب بنتا ہے، اور پھر اس انتزاعی سوال و جواب اور اجمال اور اس کے مرقع سے وہ حقائق پیدا ہوتے ہیں جو درمیانی وساوس و شبہات کی جڑیں نکالتے ہیں بشرطیکہ کوئی خالی الذہن ہو کر بہ نیت اتباع ان پر غور کرے۔

حق تعالیٰ نے اس سورت کی ابتداء کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

اَلَمْ تَرَ؟

کیا اے مخاطب تجھے پتہ نہیں؟

ظاہر ہے کہ یہاں روایتِ بصری مراد نہیں ہے کیونکہ یہ خطاب واقعہ فیل کے بہت بعد کا ہے، جس کو نہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معائنہ فرمایا نہ عام مسلمانوں نے، دوسرے یہ کہ یہ خطاب قیامت تک کے مخاطبوں کو بواسطہ حضرت رسالت پناہ ہوتا رہے گا جن کی آنکھیں یقیناً واقعہ فیل کو نہیں دیکھ سکتیں اس لئے یہاں الم تر سے روایتِ قلبی مراد ہوگی، جس کا ابتدائی مرتبہ علم ہے، اسی بناء پر ہم نے ترجمہ ”دیکھنے“ کے بجائے ”پتہ“ کے لفظ سے کیا ہے جس کے معنی علم کے ہیں۔ یعنی اے مخاطب کیا تجھے پتہ نہیں؟

مخاطب نے اس عنوان سے پہلی ہی بار میں یہ سمجھ لیا کہ جس چیز کا پتہ و نشان دینا مقصود ہے وہ یقیناً کوئی عجیب و غریب اور نادر روزگار چیز ہے، کیونکہ یہ استفہامی عنوان اپنے عام استعمال کی رو سے تعجب خیز اور ندرت آمیز امور ہی کے لئے آتا ہے اور اگر تعجب میں بھی ڈالنا مقصود نہ ہو تو شے پھر بھی اس کے نیچے عجیب ہی ہوتی ہے، چنانچہ قرآن نے جہاں بھی الم تر کا عنوان رکھا ہے وہاں عموماً اس کے نیچے کسی عجیب اور حیرتناک چیز ہی کا ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً قوم عاد کو ہوا کے جھونکوں سے تباہ کر دیا جانا ایک عجیب بات تھی تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝

کیا تجھے پتہ نہیں کہ تیرے رب نے عاد کے ساتھ کیا کیا؟

کشتیوں اور بھاری بھاری جہازوں کا پانی کے نرم اور رقیق جسم پر تیرنا یقیناً عجیب تھا تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِاَمْرٍ ۝

کیا تجھے پتہ نہیں کہ کشتی دریاؤں میں اسی کے حکم سے چلتی ہے۔

آسمانوں کا ہوا پر کار ہنا یقیناً حیرتناک تھا تو اسی الم تر کے ماتحت فرمایا:

وَيُمْسِكُ السَّمَاءُ اَنْ تَقَعَ عَلَى الْاَرْضِ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ۝

(کیا تجھے پتہ نہیں) کہ اسی نے آسمان کو زمین پر گرنے سے روک رکھا ہے (وہ نہ روکے تو گر پڑے)۔

نور کے ذریعہ سایہ کا گھٹنا اور بڑھنا امر عجیب تھا تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَ اِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۝

کیا تو نے اپنے رب (کی قدرت کی نشانیوں) کی طرف نہیں دیکھا کہ اس نے سایہ کو کس طرح پھیلا رکھا ہے۔

آسمانوں اور زمینوں کے عجائبات کا انسان کے کاموں میں لگائے رکھنا حیرتناک تھا تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ .

کیا تمہیں پتہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے آسمانوں اور زمینوں کی چیزوں کو کام میں لگا رکھا ہے۔

غرض عموماً تکوینیات کے سلسلہ میں اس عنوان کے نیچے ایسے ہی عجائبات بیان میں آئے ہیں جو مستبعد اور بظاہر اسباب حیرتناک ہوں۔ پس یہاں بھی الم تر کا کلمہ سامنے آتے ہی مخاطب نے اتنا تو سمجھ لیا کہ آئندہ آنے والی خبر ضرور کوئی عجیب بات ہے، اور اس سے خود بخود اس کے دل میں آگیا کہ قرآن جس واقعہ کو اس کی تمہید ہی سے نادر اور عجیب ثابت کرنے کا پردہ اٹھائے تو اسے غیر نادر یا عام معتاد واقعہ بتلانے والے بلاشبہ معارض قرآن ہی کہلائے جاسکتے ہیں۔ بہر حال واقعہ کی ندرت کا اندازہ کر کے مخاطب کے دل میں ایک شوق آمیز سوال پیدا ہوا کہ وہ عجیب واقعہ کیا ہوگا؟ تو آئندہ جملہ نے جواباً اس کا آغاز کیا کہ:

کَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ

کیا کیا تیرے پروردگار نے؟

اس سے مخاطب نے بداہتً سمجھ لیا کہ کوئی خدائی کارروائی ہے جو کسی کے ساتھ کی گئی ہے اور اس کے ذہن میں باؤل وہلہ یہ ضرور آگیا کہ یہ کارروائی کوئی بڑی بھاری بات اور زبردست معاملہ ہے جب ہی تو خدا نے اس شد و مد اور اس تعجب انگیز عنوان سے اسے شروع فرمایا، اور وہ بھی اپنی طرف منسوب کر کے۔ پس ضروری ہے کہ جس طرح خدا کی ذات عظیم و جلیل ہے اسی طرح اس کی کی ہوئی یہ کارروائی بھی کوئی عظیم اور غیر معمولی چیز ہو۔

پھر مخاطب کی نگاہ جب فَعَلَ پر گئی تو اسے ماضی کا صیغہ دیکھ کر یہ بھی اس کے ذہن میں آگیا کہ کارروائی کوئی امر ماضی ہے جو پہلے کی جاچکی ہے اور اب اس کی اطلاع دی جا رہی ہے۔ اس سے یہ سلیم الفہم مخاطب قدرۃً یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوا کہ جب امور ماضیہ قیاسی نہیں بلکہ سماعی ہوتے ہیں جو کسی مخبر صادق کی خبر ہی سے کھل سکتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس خدائی کارروائی کا انکشاف بھی بجائے

قیاس آرائی کے صرف نقلِ صحیح سے ہی ہو سکتا ہے، مگر اس تفصیل کے ساتھ کہ قرآن کریم چونکہ بیانِ واقعات کے سلسلہ میں افسانہ نویسی یا قصہ گوئی کی عرفی ترتیبات اختیار کئے بغیر واقعات کے صرف وہی بنیادی نقاط انتہائی ایجاز بیانی کے ساتھ ذکر کرتا ہے جن سے عبرت یا احکام کا تعلق ہو، لیکن اس طرح کہ اگر اس کے دوسرے ترتیبی اجزاء صحیح اور معتبر تواریخ سے چن کر ترتیب دیئے جائیں تو یہ قرآنی نقاط ان کے لئے عمودِ واقعہ اور اساطینِ حقیقت ثابت ہوتے ہیں، اور یہ تاریخی اجزاء اس کیلئے ایسی تشریحات بن جاتے ہیں کہ جن کیلئے گویا قرآنی حکایت خود متقاضی ہوتی ہے۔ اس لئے نفسِ واقعہ کے اساسی اجزاء کا انکشاف تو قرآنی الفاظ، قرآنی نظم اور عبارتِ قرآن کی بندش و ترکیب اور ترتیب سے ہو سکتا ہے، اور تفصیلاتِ واقعہ کا انکشاف اس کی متعلقہ روایات اور مستند نقول سے ممکن ہے۔

اس لئے لفظ **فَعَلَ رَبُّكَ** کو فعل ماضی دیکھ کر سلیم الفطرت مخاطب نے جان لیا کہ اس خدائی کارروائی کو کھولنے کے لئے میری خیال آفرینی کام نہ دے گی بلکہ مجھے اولاً خبرِ خداوندی اور ثانیاً معتبر تواریخ کی طرف رجوع کرنا چاہئے نہ کہ پرویز صاحب کی طرح دماغی تخیلات اور بلغنی بخارات کی طرف، بنا بریں فعل **ربك** کو پڑھتے ہی اس کے ذہن میں تاریخی حیثیت سے پہلا سوال یہ پیدا ہوا کہ یہ خدائی کارروائی آخر کس کے ساتھ ہوئی؟ اور اس سوال کو ذہن میں لے کر اس نے قرآن کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے اگلے کلمہ سے اس کا واضح جواب دیا کہ:

بِأَصْحَابِ الْفِيلِ

(یہ خدائی کارروائی) ہاتھی والوں کے ساتھ ہوئی۔

اوپر صحیح تاریخ نے بتلایا کہ اصحابِ الفیل کون تھے؟ ان کے مقاصد کیا تھے؟ اور وہ اس خدائی کارروائی کی زد میں کس طرح آ گئے؟

قرآن کے اس بلیغ نظم میں یہ عنوان اختیار نہیں فرمایا گیا کہ یہ کارروائی ابرہہ اور اسکے لشکر کے ساتھ ہوئی جو علاقہ یمن کا ایک نصرانی حکمران تھا، نہ یہ عنوان رکھا کہ علاقہ یمن کے نصرانیوں کے ساتھ ہوئی، بلکہ ان اشخاصِ واقعہ کو فیل کی طرف نسبت کر کے فرمایا گیا کہ اصحابِ فیل کے ساتھ ہوئی۔

اس سے فہیم مخاطب نے خود بخود سمجھ لیا کہ یہ اصحاب بہت ہی کڑ و فراور غیر معمولی طاقت کے مالک ہوں گے جن کے ہاتھوں میں ہاتھی تک مسخر تھے، پھر قرآن نے ذوی الفیل نہیں فرمایا جس کے

معنی محض ہاتھی والوں اور ہاتھی کے مالکوں کے ہوتے، بلکہ اصحاب الفیل فرمایا جو صَحَب سے مشتق ہے جس کے معنی معیت اور ہمراہی کے ہوتے ہیں، جس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ لوگ محض ہاتھیوں کے مالک یا ہاتھیوں کی طرف منسوب ہی نہ تھے بلکہ ہاتھی ان کے ساتھ تھے۔

اس سے مخاطب نے سمجھ لیا کہ یہ لوگ بڑی زبردست جنگی طاقت لے کر آئے ہوں گے جو بڑے سے بڑے مقابلہ کے وقت کام میں لائی جاتی ہے، کیونکہ ہاتھیوں کا ساتھ ہونا اور بالخصوص عرب کے ریگستان میں، عربوں کے نزدیک انتہائی دہشت انگیزی کی چیز تھی۔

یہیں سے مخاطب کی طبیعت میں بے ساختہ یہ بھی آ گیا کہ اس نوع کی غیر معمولی طاقتوں والے ممکن نہیں کہ چھپتے چھپاتے آئیں جب کہ انہیں اپنی طاقت کا اندازہ ہو کہ وہ ہاتھیوں والے ہیں اور عربوں کے متعلق بھی عام دنیا کی طرح جانتے ہوں کہ نہ عرب میں ہاتھی ہیں اور نہ ان مفلوک الحال لوگوں کے پاس مروجہ جنگی سامان ہی ہیں، بلکہ مشہور زمانہ ہے کہ ایک خانہ بدوش غیر متمدن اور غیر منظم قوم ہے تو کیا ضرورت تھی کہ اصحاب فیل بایں کرو فر چھپتے چھپاتے آ کر دنیا میں اپنی غیر واقعی کمزوری اور بزدلی کا ڈھول پٹواتے۔ اسی لئے تاریخ کے اوراق شاہد ہیں کہ اول تو ابرہہ نے اپنا ارادہ ہدم بیت اللہ کا اپنے مستقر ہی میں ظاہر کر دیا تھا جس کو خود وہاں کے رہنے والے عربوں نے سنا اور اس کا چرچا ہو گیا، پھر ابرہہ اس شان سے چلا کہ راستہ کی تمام ریاستوں اور چھوٹی موٹی حکومتوں کو بھی اس کا علم ہوا۔

چنانچہ مکہ پہنچتے پہنچتے تقریباً دو تین لڑائیاں بھی راستہ ہی میں ہوئیں اور ابرہہ نے سب کو شکست دیدی۔ بعض ریاستیں اس کے ساتھ ہو گئیں جیسا کہ حافظ ابن کثیر کی نے محدثانہ اصول پر یہ سب واقعات البدایہ والنہایہ میں بالتفصیل بیان فرمائے ہیں۔

پس اس دہشت انگیزی اور اس شور و شر کے ساتھ جو چلے، جس کی طرف قرآن نے اصحاب الفیل کے کلمہ سے لطیف اشارہ کیا ہے، وہ چھپ کر چوروں کی طرح کب آ سکتا ہے، ساتھ ہی مخاطب یہ بھی سمجھ گیا کہ اصحاب فیل کی یہ طاقت محض کر و فر یا حشم و خدم کے لئے بطور مظاہرہ ساتھ نہیں لائی گئی تھی بلکہ حسب ضرورت بہ نیت مقابلہ و جنگ ساتھ لائی گئی تھی، کیونکہ ادھر تو اَلَمْ تَرَ کَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ

بِأَصْحَابِ الْفِيلِ کی یہ استفہامی ترکیب جس میں استفہام کے ساتھ فعل کا صلہ (بَا) لائی گئی ہے، تعزیری کارروائی پر دلالت کر رہی ہے، جیسا کہ سابقہ اوراق میں چند قرآنی نظائر سے واضح کیا جا چکا ہے، جس سے نمایاں ہے کہ یہ کوئی انعامی کارروائی نہ تھی بلکہ تعزیری اور تعذیبی تھی، جس سے محض اصحاب الفیل کو ضرر پہنچانا مقصود تھا، ورنہ بَاء کے بجائے لَام نفع لاکر لاصحاب الفیل فرمایا جاتا۔ اور ادھر اس قہری کارروائی کے ذکر کے ساتھ اصحاب الفیل کی غیر معمولی طاقت کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے تو اس سے صاف واضح ہے کہ ہاتھیوں کے مالک بھی اگر اپنے ساتھ ہاتھی لائے تو کڑ و فر دکھلانے کیلئے نہیں بلکہ مقابلہ کیلئے جب کہ سامنا ہو جائے۔

یہیں سے مخاطب کے ذہن میں یہ بھی آ گیا کہ اس تعزیری کارروائی سے جس سے اصحاب فیل کا کوئی نفع مقصود نہ تھا ایسے ہی کسی اور کی بھی نفع رسانی کا کوئی ادنیٰ پہلو پیش نظر نہ تھا، خواہ وہ قریش ہوں یا کوئی اور، کیونکہ سزا دہندہ خود خدا ہے اور سزا یافتہ اصحاب فیل، درمیان میں کسی تیسرے کا نہ ذکر ہے نہ دخل، بلکہ یہاں تو اصحاب فیل کی بھی غیر معمولی طاقت کا اشاراتی تذکرہ محض اپنی تعزیری کارروائی کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے کیا گیا ہے ورنہ خود دشمن کی یہ طاقت نہ کسی موقعہ پر استعمال میں آئی نہ آسکتی تھی اور اسی لئے کسی آیت میں اس کا کوئی ادنیٰ سا اشارہ بھی موجود نہیں، گویا اس خدائی کارروائی سے دشمن پہلے ہی حملہ میں اس درجہ ناکارہ اور ادھمرا ہو گیا کہ اسے اپنی طاقت کا تصور بھی باقی نہ رہا، چہ جائیکہ وہ اسے استعمال کرتا۔ پس یہاں کسی کی نفع رسانی کا کوئی تصور ہی نہیں ہے کہ ادھر خیال ملتفت کر لیا جاتا۔

پس اصل تذکرہ خدائی عذاب و قہر کا ہے جس کا نشانہ اصحاب فیل ہیں، نہ کہ خدائی قہر کا، جس کا یہاں مورد ہی نہیں، اسلئے یہاں صرف ضررِ خالص ہی کا پہلو نکل سکتا تھا اور وہی سامنے لایا بھی گیا ہے۔ ہاں اگر اصحاب فیل کے ساتھ مقابلہ میں کچھ اہل حق ہوتے تو ان کے نفع کا پہلو بھی اس ضرر کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا، لیکن یہاں ابرہہ کے مقابلہ پر کوئی ہے ہی نہیں کہ وہ تو صرف ہدمِ بیت اللہ کے لئے آیا تھا نہ کہ کسی سے لڑنے، اور اگر بزعیم پرویز صاحب کوئی ہے بھی تو وہ مشرکین مکہ ہیں جو خود خدائی دین کے دشمن اور ان نصرائیوں کے مقابلہ میں کھلے اہل باطل تھے، اس لئے یہاں کسی کے نفع

کے پہلو کا کسی حیثیت سے بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، چہ جائیکہ نفع رسانی کا کوئی قصد کیا گیا ہو۔
بہر حال خدائی کارروائی اور ابرہہ کی اس طاقتورانہ آمد یعنی فریقین کی اس غیر معمولی تیاری کا اندازہ کر کے دل میں قدرتا پھر ایک اشتیاق آمیز سوال پیدا ہوا کہ یا اللہ وہ عجیب و غریب اور غیر معمولی کارروائی کیا ہوگی اور ان طاقتوروں کے ساتھ کس طرح عمل میں آئی ہوگی، تو اگلے جملہ سے جواب ملا کہ:

اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۝

کیا خدا نے ان کی تدبیر کو سرتاپا غلط نہیں کر دیا؟

یہ عنوان استفہام اقراری کا ہے جس سے مخاطب کو کسی مستند واقعہ سے فی الجملہ باخبر سمجھ کر یا منکر نہ سمجھ کر اس سے واقعہ کا اقرار کرنا منظور ہوتا ہے۔ اس عنوان سے مخاطب کے دل میں پہلی بات تو یہ آتی ہے کہ یہ واقعہ اپنے غیر معمولی ثبوت و اعتبار کی وجہ سے کوئی بہت ہی مشہور اور متواتر واقعہ ہے، جو گویا مخاطب کے سب ہم جنسوں میں بطور علوم متعارفہ کے معروف ہے اور کوئی فرد بشر اس کے وقوع کا منکر نہیں۔ اس کے یہ معنی نکلتے ہیں کہ اس واقعہ کی کڑیوں کو ملانے کے لئے قیاس آرائی اور خیال آفرینی کی گنجائش تو کیا ہوتی زیادہ تخیلات کی بھی ضرورت نہیں، اس پر بھی اس کا حکایت میں قیاس آرائی کرنا قطع نظر اصول مسلمہ کی خلاف ورزی کے بدیہی کو نظری بنانا ہے۔

نیز مخاطب کے ذہن میں عنوان سے دوسری بات خود بخود یہ بھی قائم ہوتی ہے کہ ایسے معروف اور زبان زد واقعہ کو اگر کوئی شخص محض عامیانہ اور رواج پذیر قصہ کہانی بتلا کر اسے اپنے قیاسات سے الٹنے لگے تو یہ استفہام اقراری کا عنوان ہی اس کی تکذیب کے لئے کافی ہے، کیونکہ قرآنی عنوان تو ایک واقعہ کے غیر معمولی ثبوت اور تعارف عام ہونے کی طرف توجہ دلا کر اسے مشہور اور متواتر باور کرائے اور یہ شخص اس کی اس مستند شہرت کو محض بے اصل چرچوں اور ناواقفوں کی رواج دادہ کہانیوں سے تعبیر کرنے لگے تو کیا یہ عنوان قرآن کا صریح معارضہ نہ ہوگا؟ جو ایسی صورت میں بمقابلہ قرآن اس شخص کی تکذیب کے لئے بالکل کافی وافی ہوگا۔

لیکن پھر بھی جس نادر انداز سے اس خدائی کارروائی کے معلوم کرنے کا شوق مخاطب کے دل

میں پیدا ہوا تھا، وہ واقعہ کی اس شہرتِ عامہ کے باور کر دینے سے کم نہیں ہو سکتا تھا بلکہ اور بڑھ گیا، کیونکہ محاورات میں اس کی نوعیت بالکل ایسی ہی ہے جیسا کہ ایک متکلم کسی سے مخاطب ہو کر نادرا انداز سے کہے کہ میاں تمہیں فلاں واقعہ کا علم نہیں! مخاطب کہے کہ کیسا واقعہ؟ متکلم کہے کہ بھائی وہ تو مشہور واقعہ ہے، تمہیں اب تک بھی پتہ نہیں؟ تو اس شہرتِ عام کی خبر پا کر ظاہر ہے کہ مخاطب کا اشتیاق بڑھ جائے گا کہ وہ کیا بات ہے جو روزِ روشن کی طرح نمایاں ہے اور میں اس کی تفصیلات پر مطلع نہیں ہوں؟ وہی صورت یہاں ہے کہ جب عنوانِ کلام سے اس خدائی کارروائی کے مشہورِ عام ہونے کی اطلاع پر اُس کارروائی کو سننے کا اشتیاق بڑھ گیا تو کَیْدَہُمْ فِی تَضْلِیْلِ سے اس اشتیاق کو پورا کر دیا گیا کہ خدا نے اصحابِ فیل کی تدبیر کو سرتاپا غلط کر دیا۔

فِی تَضْلِیْلِ کا لفظ ابرہہ کی تدبیر کو محض غلط ہی کر دینے کی طرف نہیں بلکہ انتہائی طور پر برباد کر دینے کی طرف بھی اشارہ کر رہا ہے، کیونکہ کیدِ ابرہہ کے لئے تَضْلِیْلِ کو ظرف ظاہر کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ظرف اپنے مظروف پر محیط ہوتا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ خدا نے اس کی تدبیر کو بربادی کے ظرف میں ڈال دیا جو اس پر ہر طرف سے چھا گئی اور محیط ہو گئی۔ یعنی اگر بربادی کسی چیز کے اندر ڈالی جاتی تو اس صورت میں بربادی کو وہ شے گھیر لیتی اور غلبہ شے کو رہتا، لیکن جب کہ خود شے بربادی میں پھینک دی گئی تو اس صورت میں بربادی اس کو محیط ثابت ہوتی ہے اور غلبہ و تسلط بربادی کا رہتا ہے جس سے اس شے کا بچاؤ ناممکن ہے۔ پس اس عنوان سے ابرہہ کی تدبیر کا کلی استیصال اور جڑ بنیاد سے اکھڑ جانا ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی وزنی چیز کو اٹھا کر سمندر میں پھینک دیا جائے کہ اس کا کوئی پتہ و نشان بھی باقی نہ رہے۔

بہر حال جس طرح اصحابِ الفیل کے لفظ سے ان اصحاب کی غیر معمولی قوت و سطوت اور تدبیر کا غیر معمولی استحکام نمایاں ہوتا تھا، اسی طرح کید کو تَضْلِیْلِ کے ظرف میں ڈالا ہوا بتلا کر اس کی پامالی کو بھی حد درجہ غیر معمولی واضح کیا گیا ہے، ابطالِ کید کے اس غیر معمولی دعویٰ پر مخاطب کے دل میں پھر مزید اشتیاق کے ساتھ یہ سوال پیدا ہوا کہ یا اللہ اس غیر معمولی بطلانِ تدبیر کی صورت آخر کیا ہوئی ہوگی؟ کہ جسے اس شد و مد سے بیان کیا جا رہا ہے، اور خدا کے دو فعلوں کیف فعل اور الم یجعل کا ثمرہ کہاں جا رہا ہے، تو آئندہ جملہ سے جواب ملا کہ:

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝

اور ان پر غول کے غول پرندے بھیجے۔

اس سے مخاطب نے پہلے ہی سمجھ لیا کہ اس فعلِ الہی اور جعلِ الہی کا مقصد اصحابِ فیل پر وبال کا مسلط کرنا ہے، کیونکہ موقع ہے بیانِ ضرر کا اور اس میں استعمال کیا گیا ہے عَلٰی، جو ایسے مواقع پر تسلطِ وبال اور التزامِ ضرر کے لئے آتا ہے، یہاں نہ نفعِ رسائی ابرہہ کا تذکرہ ہے نہ نفعِ رسائی قریش کا۔

پھر اس سے مخاطب یہ بھی سمجھ گیا کہ یہ وبال و نکال جب کہ ارسالِ طیور کا مقصد ہے اور یہ ارسالِ فعلِ الہی ہے تو یہ وبال و نکال براہِ راست اس فعلِ الہی سے ظہور پذیر ہونا چاہئے، ورنہ اس میں اگر کسی غیر کا دخل آگیا یا یہ وبال اسبابِ عادیہ کے تحت میں آکر کسی باختیار اور ذی عقل مخلوق کے ذریعہ نمایاں ہوا تو پھر وہ اس ارسال کا اثر نہ رہے گا، اور اس طرح یہ ارسالِ الہی بے تاثیر اور بلا غایت کے رہ کر معاذ اللہ لغو ہو جائے گا کیونکہ:

الشیء اذا خلا من الغایة لغا.

کوئی شے جب اپنی غایت و غرض سے خالی رہ جاتی ہے تو وہ لغو ہو جاتی ہے۔

پس مخاطب نے جیسے اس سے یہ سمجھ لیا کہ اصحابِ فیل پر خود کوئی وبال پڑا ہے جیسا کہ کلمہ عَلٰی شاہد ہے، ایسے ہی یہ بھی جان لیا کہ یہ وبال خود براہِ راست فعلِ الہی سے ہی پڑا ہے جیسا کہ عَلٰی کا ارسال کے صلہ میں آنا شاہد ہے، اور یہ کہ وبالِ مذکور پرندوں سے برسا کیونکہ وہی ارسال کا مفعول ہیں، ورنہ پھر وہ وبال ارسال کا ثمرہ نہ رہے گا۔

ظاہر ہے کہ اس عجیب و غریب کارروائی اور پرندوں سے وبال برسنے کی خبر سے مخاطب کے دل میں پھر ایک اشتیاق آمیز سوال پیدا ہوا کہ پرندے اور ہاتھیوں کی تباہی؟ بھلا پرندے ہاتھی کو کیا زیر کر سکتے ہیں؟ تو کلمہ ابابیل نے اس کا جواب دیا کہ پرندے ایک دو نہیں تھے بلکہ غول کے غول تھے جو بادلوں کی طرح ان پر امنڈ آئے تھے، اس سے مخاطب کے دل میں ایک خلجان آمیز سوال یہ پیدا ہوا کہ پرندے کتنے ہی ہوں مگر پھر پرندے ہی ہیں، انہیں ہاتھیوں سے کیا نسبت؟ ہاں یہ ممکن ہے کہ وہ پرندے بھی ہاتھیوں ہی جیسے کوہ پیکر ہوں، یا گو کسی قدر چھوٹے بھی ہوں، مگر چیر پھاڑ کرنے والے اور گوشت خور پرندے ہوں جو جذبہ گوشت خوری میں اک دم آپڑے ہوں، تو کلمہ ابابیل ہی

نے جواب دیا کہ نہیں! یہ غول کے غول پرندے چھوٹی چھوٹی چڑیاں تھیں، بڑے پرندے یا گدھ چیل وغیرہ گوشت خور نہ تھے، کیونکہ ابا بیل کے معنی تزام اور انضمام کے ساتھ مل کر اور ایک دوسرے میں گھستے ہوئے اڑنے والے پرندوں کی جماعت کے ہیں، اور یہ صورت صرف چھوٹے ہی پرندوں میں پائی جاتی ہے، نہ آبی جانور مرغاب اور سرخاب وغیرہ اس طرح اڑتے ہیں اور نہ مردار خوار جانور چیل کر گس وغیرہ اس طرح اڑان کرتے ہیں۔

یہاں سے مخاطب کے دل میں پھر ایک سوال پیدا ہوا کہ پھر ایسی چھوٹی چڑیوں سے ذی عقل انسانوں کو اپنا بچاؤ کر لینا کیا مشکل تھا؟ ہو سکتا تھا کہ یہ ابرہہ کے لشکری ان چڑیوں کا شکار کر لیتے، یا وہ تعداد میں بہت زیادہ تھیں تو ادھر ادھر ہو کر جان بچا لیتے، مگر ان تمام خطرات و سوالات کا جواب بھی قرآن نے اپنے نظم ہی سے دیا کہ یہاں شکار کرنے یا بچاؤ کی صورت کا کوئی امکان ہی نہ تھا، کیونکہ اول تو ارسال کو فعل خداوندی بتلایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کتنا ہی ذی ہوش ہو مگر جب خدا خود ہی تعذیبی کارروائی فرمائے تو بندہ خدا سے بچ کر کہاں جاسکتا ہے؟ اور جب کہ وہ برسر غضب آجائے تو انسانی عقل بچاری کیا بنا سکتی ہے؟

پھر ارسال کی نسبت خدا کی طرف ہونے سے طبعاً اس میں علو اور فوقیت کی نسبت بھی نمایاں ہوئی، کیونکہ مرسل طیور خود فوق بر فوق اور وراء ال وراء ہے، جس کی طرف بلندی ہی کی نسبت کی جاتی ہے، پستی کی نہیں۔ پھر ارسال کا مفعول مطلقاً حیوان نہیں رکھا گیا کہ خدا نے ان پر جانور بھیج دیئے، بلکہ ان جانوروں کو وصف طیران (اڑان) کے ساتھ موصوف کر کے لایا گیا اور طیران کا مادہ خود علو اور فوقیت کو چاہتا ہے، کیونکہ اڑان بالائے زمین ہی ہوتی ہے نہ کہ برسر زمین، زمینی نقل و حرکت کو مشی (چلنا پھرنا) کہتے ہیں، نہ کہ اڑان، جس سے واضح ہے کہ شے مرسلہ بلند پروازی کے دائرہ کی چیز تھی، پھر ارسال کا صلہ علی لایا گیا اور علی خود فوقیت اور علو ہی کا متقاضی ہے جس سے فوقیت اور علو کی ان متعدد نسبتوں سے صاف کھل جاتا ہے کہ اول تو یہ بلند پرواز پرندے اصحابِ فیل کے ارد گرد نہ تھے کہ وہ کسی سمت میں بچ کر نکل جاتے بلکہ ان کے سروں پر چھائے ہوئے تھے اور ان کی ساری فضا کو گھیر لیا تھا، اس لئے وہ جدھر بھی بھاگتے اس فضا سے نہیں نکل سکتے تھے، دوسرے وہ آئے بھی فوج در فوج، جو ان کی کثرت تعداد کی طرف بھی اشارہ ہے۔

پس قرآنی اشارات و تصریحات کی رو سے جب ایک ہوائی فوج خدائی ارسال سے آئے، خدائی کارروائی کے ماتحت آئے جو ساری قوتوں کا سرچشمہ ہے، پھر آئے بھی اوپر سے جہاں انسان کی دسترس نہیں، اور پہنچے بھی لا تعداد شمار کے ساتھ اور اوپر سے گھیر بھی لے ساری فضا کو تو سائل کا یہ سوال و احتمال محض لا یعنی رہ جاتا ہے کہ اصحابِ فیل ادھر ادھر ہٹ کر جان بچا لیتے یا انہیں شکار کر لیتے۔ بہر حال اس منظم اور مرتب بیان سے اب مخاطب کے دل سے ہر ایک خلش نکل کر یہ یقین ہو گیا کہ یہ خدائی تعزیر کی کارروائی بلاشبہ ان متسلط پرندوں ہی کے ذریعہ واقع ہوئی جس میں کسی غیر کا دخل یا اپنے ذاتی بچاؤ کا احتمال بھی نہ تھا، لیکن اسکے بعد قدرتی طور پر مخاطب کے دل میں غایت شوق و رغبت سے پھر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس طیرانی عذاب کی صورت آخر کیا ہوئی ہوگی؟ کیا ان پرندوں نے نیچے اتر اتر کر ہاتھیوں اور ہاتھی نشینوں کو نوچا ہوگا؟ جیسے اکثر مردار خوار جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ کبھی زندہ جانوروں پر بھی جھپٹے مار کر گوشت نوچ لیجاتے ہیں، اگر ایسا ہوا ہو تو ایک بعید سا احتمال پھر پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ پرندے شاید لاش خور ہی ہوں، تو قرآن نے فوراً جواب دیا کہ:

تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝

یہ پرندے انہیں سجیل کی کنکریوں سے مار رہے تھے۔

جس سے واضح ہو گیا کہ نوچ کھسوٹ کی کوئی صورت نہ تھی، بلکہ یہ بلند پرواز پرندے اوپر ہی سے ساری فضا کو گھیر کر ان پر پتھراؤ کرتے رہے اور اوپر ہی اوپر رہ کر اپنا سب کام کر گئے، اس سے لاش خور پرندوں کا یہ بعید سا احتمال بھی قطع ہو گیا اور کھل گیا کہ نوچ کھسوٹ کے بجائے سنگ باری سے یہ تعزیر واقع ہوئی ہے۔

مگر حجارة کا لفظ سنتے ہی مخاطب کے دل میں پھر ایک اشکال آمیز سوال پیدا ہوا کہ جب پرندے چھوٹے چھوٹے تھے تو کنکریاں بھی وہ یقیناً چھوٹی ہی اٹھا سکتے ہوں گے اور پہاڑیوں پر چھوٹی کنکریوں کے ذخیرے عادتاً ایک جگہ رکھے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ بڑے پتھروں میں رلے ملے اور وہ بھی عموماً بڑے پتھروں کے نیچے اور پہاڑیوں کے زیریں حصوں میں ہوتے ہیں، تو کیا ان پرندوں نے ان پہاڑیوں کو کریدا ہوگا جو عادتاً بعید ہے، یا پہاڑیوں کے زیریں حصوں میں پہنچ کر پتھریاں چگی

ہوں گی، جو ان کی مذکورہ فوقیتوں کی نسبت کے لحاظ سے بعید تر ہے، تو پھر یہ پتھریاں ان کے پاس کیسے آئی ہوں گی؟

قرآن نے سَجیل کے لفظ سے جواب دیتے ہوئے بتلایا کہ وہ پہاڑیوں یا دامنِ کوہ کی پتھریاں ہی کب تھیں جن پر یہ اشکالات وارد ہوں، بلکہ وہ تو پکی ہوئی مٹی کی کنکریاں تھیں جن کو یہ پرندے اپنے ساتھ ہی لائے تھے، جیسا کہ سَجیل کا لفظ شاہد ہے، کیونکہ سَجیل طین متحجر (پکی ہوئی مٹی) کو کہتے ہیں اور اس لئے اہل لغت نے کہا ہے کہ سَجیل اصل میں معرَب ہے سنگِ گل کا یعنی مٹی کا پتھر، اور مٹی کا پتھر وہی پکائی ہوئی مٹی کا ٹکڑا ہوا جو بڑا ہو تو اینٹ کہہ دیا جائے گا اور چھوٹا ہو تو کنکری، اس سے ثابت ہوا کہ جیسے یہ ارسالِ طیور فعلِ خداوندی تھا ویسے ہی ان طیور کا سامانِ حرب بھی یہ قدرت ہی کا ساختہ پر داختہ تھا جس میں مخلوق کا کوئی واسطہ اور دخل نہ تھا۔

یہاں سے مخاطب نے حقیقت حال سمجھ کر یہ بھی باور کر لیا کہ جب یہ پرندے بھی خدا ہی کی مخصوص صنعت سے تھے اور یہ پتھریاں بھی اسی کے یہ قدرت کی ساخت سے تھیں تو ممکن ہے کہ ان خاص قسم کی کنکریوں میں ہلاکت کی کوئی خاص تاثیر بھی ہو جس کی وجہ سے ان کی زد بھی معمولی نہ ہو اور آثارِ ضرب بھی معمولی نہ ہوں، کیونکہ کسی چیز کے آگنے سے کسی چیز کا تباہ ہو جانا لگنے والی شے کی بڑائی چھوٹائی پر موقوف نہیں بلکہ زورِ ضرب اور ساخت سے متعلق ہے، بندوق کی ایک چھوٹی سی گولی بڑے سے بڑے شیر کو بٹھا دیتی ہے، محض اپنی ساخت اور آلہ ضرب یعنی بندوق کی ساخت کی بناء پر، جس سے جا لگنے والی گولی میں جا لگنے کا زور پیدا ہو جاتا ہے۔

آج کی چھوٹی نال کی رائفلیں قدیم زمانہ کی گزروں لابی بندوقوں سے کہیں زیادہ مار کرتی ہیں محض نال کی ساخت کی بناء پر نہ کہ طول و ضخامت کی بناء پر، حتیٰ کی بعض رائفلوں کی چکر دار نال سے گولی چکر کھاتی ہوئی نکل کر جب کسی جگہ پڑتی ہے تو ایک ہی گولی اپنے گھماؤ سے پورے بدن کو چھید ڈالتی ہے اور اس میں گولی کے حجم سے بیسیوں گنا زیادہ بڑا دراڑ کھل جاتا ہے، اسی طرح یہ پرندے جو بمنزلہ مخصوص رائفلوں کے تھے جب کہ اللہ نے خاص ساخت سے انہیں اپنے مخفی لشکروں میں سے اسی کام کے لئے خود بھیجا اور اسی طرح یہ پختہ مٹی کی کنکریاں جو بمنزلہ گولی اور چھڑوں کے ان کی چونچوں

اور پنچوں میں دبی ہوئی تھیں، جب کہ خدا ہی کے خاص کارخانہ قدرت سے بن کر ہاتھی والوں پر انتہائی زور کی ضرب کے ساتھ پڑیں تو کچھ بھی بعید از قیاس نہیں کہ باوجود پرندوں اور کنکریوں کے چھوٹے اور خورد تر ہونے کے اپنی اس خصوصی ساخت کے ماتحت ان کے بدنوں سے آ رہا بھی نکل گئی ہوں، اور ان بھاری بھاری جسموں کو گود کر پاش پاش بھی کر ڈالا ہو۔

پس سبیل کے لفظ نے ان کنکریوں کی خاص قدرتی ساخت پر دلالت کر کے کنکریوں کی غیر معمولی تاثیر اور ہلاکت آفرینی کی طرف ایک ایسی واضح رہنمائی کر دی جس سے مخاطب کے لئے ان روایات و احادیث کی تصدیق میں کوئی ادنیٰ رکاوٹ باقی نہ رہی، جن میں وارد ہے کہ یہ مسور اور چنے کے دانہ کے برابر چھوٹی چھوٹی کنکریاں ان پرندوں کی چونچوں اور پنچوں سے اس طرح ان کے سروں پر گرتی تھیں کہ آ رہا نکل کر ایک ہی کاری ضرب میں انہیں بچھا دیتی تھیں۔

پس یہ روایت کلمہ سبیل کی ایسی تفسیر ہے کہ گویا کلمہ سبیل خود ہی اس روایت کا مقتضی اور اسے اپنی تشریح کیلئے خود کھینچ رہا ہے۔ پس اب قرآنی رہنمائی کے ماتحت صورت واقعہ کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جس طرح چڑیوں سے ہاتھیوں کو تباہ کرانے کا واقعہ ایک حیرتناک اور نادر روزگار قصہ ہے، ایسے ہی اس واقعہ کا نتیجہ بھی کچھ کم حیرتناک نہیں کہ ہاتھی اور ہاتھی نشین محض پچھڑ ہی نہیں گئے بلکہ کھائے ہوئے بھس کی طرح ان کا ریزہ ریزہ ہو گیا اور بھر کس نکل گیا۔، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُوِلَ۔

بہر حال اگر سورۃ مقدسہ کے نظم پر غور کیا جائے تو واقعہ فیل کا نادر اور عجیب یا خرق عادت ہونا، اس کا قیاس نہ ہونا بلکہ نقل و روایت پر مبنی ہونا، اور روایت بھی مستند اور معتبر ہو کر گویا تا حد تو اترا پہنچا ہوا ہونا، چہ جائے کہ اس کا عامیانہ اور بے اصل رواج پذیر کہانیوں میں سے ہو سکنا، اصحاب فیل کا غیر معمولی طاقت لے کر کھلے بندوں آنا، اور چھپتے چھپاتے آنے کے کوئی معنی نہ ہونا، اس کے بالمقابل خدا کی طرف سے شدید ترین تعزیری کارروائی کیا جانا، اور براہ راست اسی کے فعل سے کیا جانا، اس میں کسی غیر کے فعل کا دخل نہ آنا، پھر اس کارروائی سے نفع رسانی یا تائید و کمک کا مقصود نہ ہونا بلکہ کسی مستحق تائید و نصرت کا سامنے ہی نہ ہونا، اس کارروائی سے اصحاب فیل کا تباہ ہونا اور تباہی کی بھی آخری اور انتہائی حد پر آ کر گویا استیصال کلی ہو جانا، استیصال کا پرندوں کے پتھراؤ کے ذریعہ ہونا،

پرندوں کا چھوٹی چڑیاں ہونا، اور گدھ چیلیں نہ ہو سکتا، ان کی تعداد کا لاتعداد ہونا، ان کا اوپر سے فضا کو گھیر کا پتھراؤ کرنا، اصحابِ فیل کا کسی جانب کو بھی نہ بھاگ سکتا، ان چڑیوں کا پتھراؤ میں چھوٹی کنکریاں استعمال کرنا، ان پتھریوں کا مکہ کے پہاڑوں میں سے نہ ہو سکتا، ان کنکریوں میں ہلاکت کی کوئی مخصوص تاثیر نہ ہونا، پرندوں کی ضرب کا غیر معمولی ہونا اور اس ضربِ شدید سے ان کا بھرکس نکل جانا وغیرہ وغیرہ واقعہ کے سارے ہی پہلو تاریخ اور فقہ تاریخ کی رو سے اس سورتِ مقدسہ کے نظم اور اس کی نصوص کی عبارت، دلالت، اشارت اور اقتضاء سے صراحۃً اور کنایۃً اس طرح نمایاں ہو رہے ہیں کہ نفسِ واقعہ کے سمجھ لینے کے لئے قرآن سے کہیں باہر جانے کی بھی ضرورت نہیں ہونی چاہئے، چہ جائے کہ خیال آفرینیوں کی نوبت آئے۔

نیز مضامینِ سورۃ کے اس خلاصہ سے واضح ہو گیا کہ اس جامِ جہاں نما سورۃ کے علومِ اول سے آخر تک تفصیل بعدالاجمال کا ایک مرتب مرقع، ہر پیدا شدہ سوال کا خود بنفسہ شافی جواب اور اس کی ہر لفظی قید اور ہر اسلوبِ بیان کھٹکتے ہوئے اشکالات کا ایک جامع حل ہیں، اور سورۃ کو حل کرنے نیز سورۃ سے مدافعت کرنے کے لئے سورۃ سے باہر جانے کی ضرورت نہیں پڑتی، گویا یہ سورۃ مقدسہ اپنے مضامین کو خود ہی تمام شبہات و وساوس سے پاک کرتی ہوئی چلی جاتی ہے اور ساتھ ہی اس کا ایک ایک جملہ اپنی متعلقہ تاریخ کو خود ہی اس طرح کھینچتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ وہی اس کی طرف رہنمائی بھی کر رہا ہے، ساتھ ہی یہ اندازہ لگا لینا بھی مشکل نہیں رہتا کہ مضامینِ سورۃ کے تقاضا اور کشش یا اقتضائی رہنمائی سے جو تاریخی مضامین اور واقعات طبعی طور پر اس کے نظم کے ساتھ جڑتے اور کھپتے ہوئے نظر آتے ہیں، وہ اتفاق سے وہی ہیں جن کو قدماء نے اپنی معتبر تاریخوں اور مستند تفسیروں میں لیا اور بالتفصیل بیان کیا ہے، نہ وہ کہ جن کو پرویز صاحب نے کسی نامعلوم کتاب یا لوحِ دماغ سے اتار کر بہت اطمینان کے ساتھ فرصت میں بیٹھ کر مرتب فرمایا اور بلاکشش قرآن خواہ مخواہ قرآن کے سرٹھوپنا چاہا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ان بے کشش تاویلات اور مزعومہ تفسیر و تاریخ کو (قرآنی تقاضے سے نہیں) جب قرآن میں ٹھونسنا جاتا ہے تو قرآنی نظم کو اس سے استفراغ ہونے لگتا ہے اور یہ تاویلات خود بخود

اس سے دفع ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں، پھر بھی اگر انہیں کھپانے کی غیر مشکور سعی کی جائے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نہ قرآن کا وہ نظم و بلاغت قائم رہتا ہے جس سے وہ ہر سوال کا خود ہی جواب بنتا تھا، نہ اس کے مضامین میں وہ ترتیب باقی رہتی ہے جس سے اخذ نتائج کا تعلق تھا اور نہ مضامین کا وہ تسلسل ہی قائم رہتا ہے جس سے مخاطب خود قرآن ہی سے اس واقعہ کو مرتب طریق پر ذہن نشین کر لیتا تھا۔

اس لئے میں عرض کروں گا کہ واقعہ فیل سے متعلق قدیم تاریخ و تفسیر کے معتبر ہونے کی یہی خود ایک مستقل دلیل ہے کہ وہ تقاضائے قرآنی ہے اور قرآن ہی اس کی راہیں کھولتا اور اس پر روشنی ڈال کر اپنی طرف کھینچ رہا ہے۔ ادھر پرویز صاحب کی مزعومہ تفسیر اور مفروضہ تاریخ کے ناقابل التفات ہونے کے لئے بھی ایک یہی کافی اور مستقل دلیل ہے کہ نہ وہ مقتضائے نظم قرآنی ہے اور نہ اس کی زیر رہنمائی آتی ہے، بلکہ صرف پرویز صاحب کے شغب یا تقاضاء سے اگر کسی کی طبیعت کچھ قرآن سے ہٹتی ہے تو کان ادھر بھی جا لگتے ہیں، ورنہ بذاتہ کبھی اس میں کوئی کشش نہیں اور نظم کتاب بھی اس کا متقاضی اور اس کے لئے راہنما نہیں۔

بہر حال واقعہ فیل کو جب قرآن کی ان کشش کردہ تواریخ اور تقاضا کردہ تفاسیر کے ساتھ اس کی حقیقی ترتیب کے ساتھ جوڑا جائے اور پھر سورۃ کے لفظ لفظ اور ہر ہر قید و قرینہ کو سامنے رکھا جائے جن کی طرف ہم نے ابھی اس خلاصہ میں اشارے کئے ہیں، تو پرویز صاحب کی بنائی ہوئی یہ تفسیری عمارت قرآن ہی کے شہابِ ثاقب سے سب ہباء منشوراً ہو جاتی ہے اور واضح ہو جاتا ہے کہ انہوں نے لفظ کید کے معنی میں تصرفِ بجا کر کے ابرہہ کے چھپتے چھپاتے آنے کا جو قصہ تیار فرمایا اور پھر ارسالِ طیور کی جو غرض و غایت (خبر رسانی قریش) از خود گھڑ کر قرآن کے بین السطور بلکہ متن میں اضافہ فرمایا، پھر تو میہم میں لفظی تحریف کر کے اس کا فاعل قریش کو ٹھہرایا اور اس طرح سورۃ کے موضوع ہی کو پلٹ دیا، یہ سب امور خود قرآن ہی کے الفاظ سے مردود اور بے معنی ہیں جن کے رد و طرد کا خلاصہ یہ ہے کہ:

الم تر کے استفہام سے واقعہ کی ندرت کی طرف اشارہ ہے لہذا پرویز صاحب کا اسے ایک معمولی اور عادی واقعہ ٹھہرانا غلط ہے۔

فعلِ الہی سے راست خدا کی تعزیری کارروائی کی طرف اشارہ ہے، اس لئے پرویز صاحب کا قریش کو تعزیر دہندہ ٹھہرانا غلط ہے۔

اصحابِ فیل کے لفظ سے دشمن کی غیر معمولی طاقت کی طرف اشارہ ہے، لہذا پرویز صاحب کا اسے چوروں کی طرح چھپ کر آنے والا سمجھنا یا قریش جیسی بے وسائل قوم کے ہاتھوں اینٹ پتھر سے تباہ شدہ سمجھ لینا غلط ہے۔

کید ہم سے اصحابِ فیل کے منصوبوں اور تدبیروں کی طرف اشارہ ہے جس میں اخفاء کی قید لگا کر پرویز صاحب کا اسے چھپتے چھپاتے سفر طے کرنے پر اتارنا غلط ہے۔

ارسالِ طیور سے ابطالِ کید کی خدائی تدبیر کی طرف اشارہ ہے لہذا اسے قریش کی تدبیر کہنا غلط ہے۔ علیہم سے خود پرندوں کے قریش پر مسلط ہونے اور بطور وبال ان پر آپڑنے کی طرف اشارہ ہے، لہذا انہیں خبر رساں ایجنسی کا ہر کارہ یا قریش کا حمایتی بنانا غلط ہے۔

ابابیل سے پرندوں کی چھوٹی چڑیاں ہونیک کی طرف اشارہ ہے، لہذا انہیں گدھ چیل کر گس کہنا غلط ہے۔ ترمیہم بوجہ متعدد مذکورہ جمع غائب کا صیغہ ہے، لہذا اسے واحد حاضر ماننا غلط ہے۔ سَجِل سے ان پتھریوں کے گلی کنکریاں ہونے کی طرف اشارہ ہے، لہذا انہیں پہاڑوں کے پتھر کہنا غلط ہے۔

پرویزی تفسیر کے یہی چند عمود بحثِ نقاط تھے جن کو تاریخ و تفسیر ہی نہیں خود قرآن کے صریح الفاظ بھی غلط اور مردود ٹھہرا رہے ہیں، اس لئے ان نقطوں سے کھنچا ہوا خط بھی ظاہر ہے کہ خطِ مستقیم نہیں ہو سکتا۔

بہر حال پرویز صاحب کا ترمیہم کو مذکر کا صیغہ قرار دینے اور اس کا فاعل قریش کو ماننے کی ایک غلط کاری کو نباہنے کے لئے اتنی غلط کاریوں اور کتنی ہی لفظی اور معنوی تحریفوں کا شکار بننا نہ کسی عقلی اصول پر منطبق ہوتا ہے نہ نقلی پر۔ پس اس مرقعِ اخلاطِ تفسیر کو بایں خرافات نہ کوئی عقلی حجت قبول کر سکتی ہے نہ نقلی دلیل، نہ معتبر تاریخ، نہ مستند تفسیر، نہ عربی لغت، نہ فنِ بلاغت، نہ ذوقِ سلیم، نہ فہمِ مستقیم، اس لئے عقلاً، نقلاً، لغۃً، بلاغۃً، ذوقاً اور وجداناً خوب واضح ہو جاتا ہے کہ ترمیہم جمع مؤنث غائب کا

صیغہ ہے اس کا فاعل طیراً ابابیل ہیں، اور پتھراؤ انہی کے ذریعہ ہوا ہے، جیسا کہ بالتفصیل واضح کیا جا چکا ہے، اور جب کہ اسی کا مفہوم غلط کر دینے پر یہ ساری غلط تفسیر مبنی تھی تو اس کی غلطی بطریق اولیٰ واضح ہو گئی۔ **فللہ الحمد**

یہی چند سطور تھیں کہ جن کا پیش کر دیا جانا اس وقت ضروری سمجھا گیا اور اس سلسلہ میں اہل حق کے اجماعی مسلک کو پیش نظر رکھ کر جو کچھ ذہن نارسا میں آیا وہ طالب علمانہ انداز میں صفحہ رقرطاس کے حوالہ کر دیا گیا۔ اگر پرویز صاحب انصاف سے ان سطور کو ملاحظہ فرمائیں گے تو ممکن ہے کہ انہیں اپنی مزعومہ تفسیر پر اصرار نہ رہے گا، مگر توفیق اللہ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس تحریر میں چونکہ رو یہ مناظرانہ رہا ہے اور بحث و تمحیص میں کبھی غیرت ایمانی سے اور کبھی سبقتِ قلمی سے اندازِ بیان اور طرزِ مخاطب میں تجاوز بھی ہو جاتا ہے اس لئے اگر کوئی لفظ پرویز صاحب کی شان سے گرا ہوا یا ناگوار خاطر قلم سے نکلا ہو تو میں مخلصانہ طور پر معافی کا خواستگار ہوں، مجھے ان کی ذات سے کوئی پُر خاش نہیں ہے، ہاں دین اور کتاب و سنت کے بارے میں ان کی یا کسی آزاد کی آزادی اور آزار و شئی اور اس کے متعدی اثرات تکلیف دہ ضرور ہیں، اور ان سے صدمہ و قلق ہوتا ہے، معاملہ اگر محض دنیا کا ہو تو اس کا بہر حال ایک اختتام ہے لیکن ان امور میں سابقہ آخرت سے ہے اور وہاں پہنچ کر عقیدہ و عمل ہی کا حساب پیش کرنا ہے۔

عقیدہ و عمل یا دین عقلی چیستانوں یا خیال آفرینوں کا میدان نہیں کہ زبان و قلم کو آزاد چھوڑ دیا جائے یا تفننِ طبع کے لئے قرآن و حدیث کو ملعبہ بنایا جائے، بلکہ یہاں صرف اتباع و پیروی سے کام چلتا ہے۔ احتیاط و تقویٰ تقید میں ہے نہ کہ آزادی اور تطاول میں، آج بھی اور آج سے پہلے بھی جو لوگ پابند رہے اور اپنا دامن سمیٹ کر اور اگلوں کا دامن سنبھال کر چلے وہی اس دریائے ابتلاء و امتحان سے سلامتی کے ساتھ پار ہوئے ہیں، ورنہ ہزاروں ہیں جو فتن کی دلدل میں درمیان ہی میں پھنس کر رہ گئے ہیں اور گو ہر مراد سے مالا مال نہ ہو سکے۔ **والعیاذ باللہ العلی العظیم۔**

یہ چند طالب علمانہ سطریں اپنے محترم عالیجناب خان بہادر شیخ ضیاء الحق صاحب رکن مجلس شوریٰ دارالعلوم دیوبند اور عالیجناب ڈاکٹر احمد اللہ خان صاحب انچارج اعلیٰ شفا خانہ دیوبند کے

ارشاد سے لکھ دی گئیں، ورنہ میں کہاں اور علمی میدان کہاں۔ اس میں جو حصہ خیر و صواب کا نظر آئے وہ اساتذہ کا فیض سمجھا جائے، اور جو حصہ خطا و نسیان کا ہے وہ بہر حال اپنا حصہ ہے جس پر اس ناکارہ کو مطلع کر دیا جائے۔ حق تعالیٰ ہم سب کو قبولِ حق کی توفیق دے اور انجام بخیر فرمائے اور سلامتی کی راہ دکھلائے اور اسی پر چلائے اور استقامتِ فہم اور سلامتیِ ذوق عطا فرمائے۔ آمین

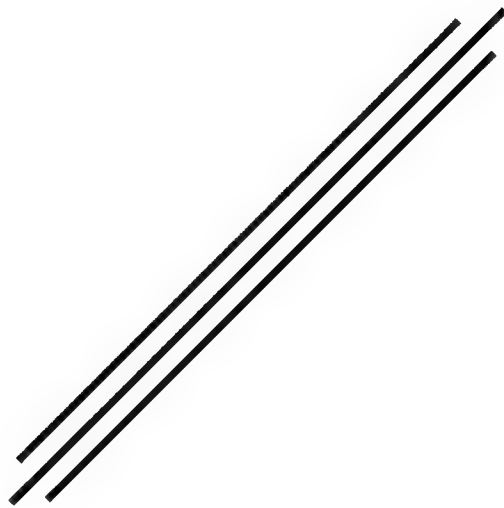
وَاللّٰهُ الْمَوْفِقُ لِلصَّوَابِ

وَالِيهِ الرَّجْعِي وَالْمَآبِ

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝

سلسلہ تالیفات و افاداتِ حکیم الاسلامؒ

جماعت اسلامی کی تحریری تلپیس کا ایک افسوسناک نمونہ



دارالعلوم دیوبند کا ایک فتویٰ

اور اس کی حقیقت

.....

جماعت اسلامی کی تحریری تبلیس کا ایک افسوسناک نمونہ

پچھلے دنوں جماعت اسلامی کے ایک ہندوستانی آرگن نے غلام نبی صاحب (۱) جالندھری، فورٹ عباس (بھاول پور) کا ایک مضمون شائع کیا تھا جس میں مضمون نگار نے خود کو دیوبند کا شاگرد اور دیوبند کا خیر خواہ ظاہر کرتے ہوئے دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء کا ایک فتویٰ نقل کیا تھا، جس میں حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہ کی کتاب ”تصفیۃ العقائد“ کی ایک عبارت کو سامنے رکھ کر ان پر کفر کا حکم لگایا گیا تھا، اس مضمون کی اشاعت نے ملک و بیرون ملک میں ایک عجیب صورت حال پیدا کر دی، اور احباب و متعلقین نے استفسارات کئے کہ اس فتویٰ کی حقیقت کیا ہے؟ دارالافتاء سے تحقیق کی گئی اور جس عبارت پر یہ فتویٰ دیا گیا تھا، اُسے اصل کتاب میں دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ مستفتی نے کمال شوخ چشتی اور تیرہ باطنی کے ساتھ حضرت نانوتوی کی چند عبارتوں کو توڑ مروڑ کر کوئی جملہ کہیں سے اور کوئی جملہ کہیں سے لیکر، ایک مسلسل عبارت خود بنائی اور اسے مصنف کے نام اور کتاب کے حوالے کے بغیر دارالافتاء کے سامنے رکھا گیا۔

جیسا کہ حضرت مہتمم صاحب مدظلہ نے اپنے اس مضمون میں تحریر فرمایا ہے، حضرت نانوتوی کی زیر بحث کتاب ”تصفیۃ العقائد“ خود دینی عقائد میں جدت و بدعت کرنے والے اہل ہواؤ ہوس کی تردید میں لکھی گئی ہے، اس میں اس کا کیا موقع تھا کہ اپنے موقف و منصب کے خلاف کسی عقیدہ کی تبلیغ کی جاتی۔ اور پھر انبیاء علیہم السلام کے متعلق ایسے غلط عقیدہ کا ظہور اور وہ بھی حضرت نانوتوی کے قلم سے؟ اگر سورج مشرق کی بجائے مغرب سے نکل سکتا ہے، اگر کفر و ضلالت سے نورِ باطن اور نجاتِ آخرت ممکن ہے، اور دنیا کی وہ ساری چیزیں جن کی ماہیت و خاصیت نہ بدلتی ہے نہ بدل سکتی ہے، اپنی خصوصیات سے دست بردار ہو سکتی ہیں تو شاید یہ بھی ممکن ہو سکے کہ حضرت نانوتوی کے قلم سے ایسے عقیدہ کا اظہار ہو۔

جن حضرات نے اس صورت حال پر تشویش ظاہر کی تھی ان کی تشویش بجا تھی اور امید ہے کہ حضرت مہتمم صاحب مدظلہ کے اس مضمون سے ان کی تشویش اطمینانِ خاطر میں بدل جائے گی۔ اس انکشاف سے ہمیں حد درجہ افسوس ہوا کہ جماعت اسلامی نے اختلافِ عقیدہ و فکر کو اب ایسی گھناؤنی اور مکروہ شکل دیدی ہے اور اپنے تحفظ کی خاطر انہوں نے یہ غلط راستے اختیار کئے ہیں۔ ادارہ (۲)

(۱) ذاتی طور پر تحقیق سے معلوم ہوا کہ ان صاحب کا جماعت دیوبند سے کوئی تعلق نہیں، یہ اپنے علاقہ کی جماعت اسلامی کے ذمہ دار عہدہ دار بھی ہیں۔

(۲) یہ کتاب مکتبہ دارالعلوم دیوبند سے شائع ہوئی تھی اسلئے ادارہ سے مراد اسی مکتبہ کے ذمہ دار حضرات ہیں۔ محمد عمران قاسمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ایک مقالہ نگار نے اخبار ”دعوت“ مورخہ ۱۷ جنوری ۱۹۵۶ء میں بعنوان ”علمائے دیوبند کی خدمت میں“ اساتذہ دارالعلوم کو مخاطب کرتے ہوئے ایک شکایتی مضمون شائع کرایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ حضرات کے سامنے جب آپ کے سلف کی کوئی مبہم یا موہم عبارت آتی ہے جس سے مخالفین نے کسی برے محمل پر اتار لیا ہو تو آپ اس کی توجیہ و تاویل کر کے اسے بہر حال محمل حسن پر اتارنے کی کوشش کرتے ہیں اور کبھی اس معنی پر نہیں رہنے دیتے جو مخالفین اس عبارت سے لے کر ان کے خلاف حجت پکڑتے ہیں۔ لیکن مودودی صاحب کی اس قسم کی عبارتیں سامنے آنے پر یہ صورت اختیار نہیں کی جاتی، یہ نہیں ہوتا کہ توجیہ حسن کر کے انکی عبارت کو بھی کسی اچھے محمل پر محمول کر لیا جائے۔ موصوف نے اس سلسلہ میں حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ کی چند عبارتیں بھی پیش کی ہیں جن کا مطلب مخالفین نے غلط لیا ہے، لیکن علماء دیوبند نے انکی عبارتوں کی وضاحت کرتے ہوئے انکا صحیح محمل ظاہر کر دیا ہے۔

محترم مقالہ نگار کی نظر اگر اُس اصول پر ہوتی جس کی روشنی میں عبارات و اقوال کی تاویل و عدم تاویل کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو انہیں اتنا طویل مقالہ سپردِ قلم کرنے کی زحمت گوارہ نہ کرنی پڑتی، شکایت اور ہمدردی کا تو شکریہ کہ اس سے یگانگت و ہمدردی کا مظاہرہ کیا گیا، لیکن خلافِ اصول اور بے محل شکوہ پر شکوہ کے اصول اور واقعات سے اغماض کیوں برتا گیا؟

ہر شخص کے قول کا مطلب اس کی مجموعی زندگی

کو سامنے رکھ کر لیا جائے گا

اصول یہ ہے کہ ہر شخص کے قول کا مطلب اس کی مجموعی زندگی کو سامنے رکھ کر لیا جاتا ہے، اگر عقیدہ و عمل اور خلق و حال کی زندگی درست ہے تو اس کے موہم کلام کو بھی توجیہ کر کے اسی زندگی کے مطابق بنایا جائے گا، لیکن اگر اعتقادی اور عملی و اخلاقی زندگی خود مبہم یا کھلے طور پر فاسد ہے تو ایسے شخص

کی موہم عبارتوں کو بلا توجیہ و تاویل اسی زندگی پر محمول کر لیا جاتا ہے کیونکہ توجیہ نہ کرنے کی صورت میں فسادِ عقیدہ ہی کا تو ایہام ہو سکتا ہے جس سے بچنے کیلئے توجیہات کی جاتی ہیں، لیکن جب وہ فساد خود ہی موجود اور واقع ہے تو ایہامِ فساد سے بچنا تحصیلِ لا حاصل ہے۔

منصور نے انا الحق کہہ دیا تو سب اس کی توجیہ کر کے اسے محمل حسن پر اس لئے اتارتے ہیں کہ منصور کی مجموعی زندگی ان کے نزدیک خدا پرستانہ اور فنایت کی تھی، جس میں انایت و نخوت کے لئے کوئی گنجائش نہ تھی، لیکن یہی انا جب فرعون کی زبان سے نکلا تو اس کے متبادر معنی میں کسی توجیہ و تاویل کی ضرورت اس لئے نہیں ہوئی کہ فرعون کی اعتقادی، صفاتی اور عملی زندگی خود ہی انایت و نخوت اور کبر و غرور سے ہی بھری ہوئی تھی، اس لئے اس کا انا متبادر معنی کے ساتھ ہی اس کی زندگی کے مطابق اور اس پر چسپاں ہو سکتا تھا، کسی کو آٹے میں سے بال کی طرح نکال دینے کی تشبیہ تو ہین آمیز تشبیہ سمجھی جاتی ہے، اگر کسی باعزت آدمی کے لئے استعمال کر لی جائے تو اسے متبادر معنی کے لحاظ سے تو ہین پر محمول کیا جائے گا، اور قائل کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ لیکن یہی تشبیہ بعینہ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں استعمال کی، جب کہ قریش نے مسلمانوں کی ہجو میں انتہا کر دی اور ان کی عورتوں تک کے چرچوں پر مشتمل اشعار گلی کو چوں میں گائے جانے لگے، تو حضرت حسانؓ نے کلمہ بہ کلمہ جواب دینے کے لئے قریش کی ہجو کا ارادہ کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں بھی تو قریش میں سے ہوں۔ عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں آپ کو اس طرح نکال دوں گا جیسے آٹے میں سے بال نکال دیا جاتا ہے۔ بلاشبہ اس تشبیہ کو تو ہین پر کبھی اس لئے محمول نہیں کیا جاسکتا کہ حضرت حسانؓ کی زندگی عشق و محبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں چور اور بے پناہ عظمت و عقیدت کی حامل تھی، تو ہین کا کوئی منصوبہ کبھی بھی اس زندگی پر چسپاں نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے اس جملہ کی توجیہ کی گئی کہ اس کلام سے تشبیہ مقصود نہ تھی بلکہ ہجو سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محض تنزیہ مقصود تھی، لیکن اگر یہی تشبیہی قول کسی ایسے شخص کی زبان سے ادا ہوتا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت سے خالی ہوتا تو کون اس تاویل کی در دسری مول لیتا، آخر یہ کفار و فجار کی تو ہین آمیز عبارتیں اور تمسخر آمیز تشبیہیں رات دن سامنے آتی رہتی ہیں، کون ان کی

تاویل و توجیہ کرتا ہے، احتجاج تو کیا جاتا ہے، تاویل نہیں کی جاتی، کیونکہ کہنے والے کی زندگی خود اپنے قول پر گواہ ہوتی ہے، تو اس کے قول کو اس کی زندگی سے کس طرح الگ کیا جاسکتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دن حمام کو بلایا دوسری طرف سے ایک امیر زادے نے پکارا، حمام نے امام کی صورت غریبانہ اور بوسیدہ لباس دیکھ کر التفات بھی نہیں کیا، اور یہ سمجھ کر کہ پیسے زیادہ امیر زادے سے ملیں گے، امیر زادے ہی کی طرف رخ کیا، اس نے مقررہ اجرت دیکر ٹال دیا۔ آخر میں امام صاحبؒ کی حجامت بنائی تو امام نے نہایت استغناء اور سیر چشمی سے چھ گنی اجرت جیب سے نکال کر اس کی طرف پھینک دی، اور یہ قطعہ پڑھا:

علی ثياب لو یباع بمثلها بفلس لکان الفلس منهن اکثرا

فیہن نفس لویقاس ببعضها جمیع الوری کانت اجل واکبرا

ترجمہ: مجھ پر لباس وہ ہے کہ اگر اس جیسے لباس کو ایک پیسہ میں فروخت کیا جائے تو شاید ایک پیسہ

بھی زائد ہی قیمت ہوگی، لیکن ان کپڑوں میں نفس وہ چھپا ہوا ہے کہ اس کے ایک حصے کو ساری دنیا کے ساتھ بھی تو لا جائے تو یہ نفس ہی وزن دار اور بھاری نکلے گا۔

شعر انتہائی کبر و نخوت کے کلمات اور دعاوی پر مشتمل ہے لیکن امام کی کمال تواضع، ارفع ترین احوال اور انکسارِ نفس کی پاکیزہ زندگی کو سامنے رکھ کر ان کے اشعار کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ یہ کبر نہ تھا صورتِ کبر تھی، جس سے مغرور امیر زادے کا غرور توڑنا اور حجام کے تحقیر آمیز رویہ پر کاری ضرب لگانا مقصود تھا، گویا یہ ایک اصلاحی قدم تھا تعلیٰ نہ تھی، لیکن اگر یہی کلام کسی مغرور اور متکبر انسان اور ایسے شخص کی زبان سے نکل جاتا جسے اپنے نام نہاد علم پر گھمنڈ اور اہل علم کی تحقیر توہین اس کا شیوہ ہوتا تو اس توجیہ کی ضرورت ہرگز نہ پڑتی، کلام کے وہی متبادر معنی لئے جاتے جو اس سے واضح ہوتے۔ بہر حال امامؒ کے اس موہم قول کا مطلب ان کی پارسا نہ اور عارفانہ زندگی کو سامنے رکھ کر لیا گیا جس کی ضرورت کسی غیر پارسا اور غیر عارف کے لئے نہیں ہو سکتی۔

مولانا محمد قاسم نانوتوی کا معاندین حق کو چیلنج

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ نے جس زمانہ میں ”تحذیر الناس“ لکھی اور معاندین نے اس کی عبارتوں سے حضرت والا پر ختم نبوت کے انکار کا اتہام لگا کر تکفیر کا مشغلہ اختیار کیا، اسی زمانہ میں حضرت کو ریاست رام پور کا سفر درپیش آیا، جہاں ان عبارتوں پر چہ میگوئیاں زیادہ تھیں، اہل شہر کی درخواست پر مجمع عام پر تقریر منظور فرمائی، خبر دینے والوں کا بیان ہے، جو میں نے بعض مشاہدین کی زبان سے خود بھی سنا ہے کہ شہر کی عورتیں اور بچے تو شریک جلسہ نہیں ہوئے باقی مرد نام کا کوئی باقی نہ تھا جو شریک جلسہ نہیں ہوا۔ یعنی غیر معمولی اجتماع ہوا۔

حضرت والا نے ردِ فلسفہ و فلاسفہ پر تقریر شروع کی، جس نے مجمع کو کان علی رؤوسہم الطیور بنا رکھا تھا، مگر باوجود انتہائی تواضع و انکسارِ نفس کے، جو اس زمانہ میں ضرب المثل بن گیا تھا، جوش میں فرمایا کہ:

”لوگ گھروں میں بیٹھ کر چہ میگوئیاں کرتے ہیں، اگر انہیں جرأت و ہمت ہے تو میدان میں آئیں،

مگر یہ سمجھ کر آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو کر نہ جائیں گے، خدا کی حجت تمام ہو چکی ہے۔“

کلام اپنے متبادر معنی کے لحاظ سے بظاہر انتہائی فخر و تعالیٰ اور ادّعا کا پہلو لئے ہوئے تھا، مگر حضرت والا کی اس متواضعانہ اور منکسرانہ زندگی کو سامنے رکھ کر جو اس دور میں ضرب المثل ہو گئی تھی اور جس کے تحت وہ اپنے چھوٹوں سے بھی اس طرح پیش آتے تھے جیسے (یہ چھوٹے ان کے استاد اور بڑے ہیں) اس کلام کو الہامی دعویٰ اور من اللہ تحدیٰ پر محمول کیا گیا، نہ کہ کبر و غرور پر، کیونکہ کبر و غرور کے مضمون کو یہ زندگیاں برداشت ہی نہیں کرتی تھیں، اس لئے قول کو عملِ زندگی کے مطابق کرنے کے لئے اس کے وہی معنی لئے گئے جو اس زندگی پر چسپاں تھے۔ لیکن اگر یہی قول کسی متعصب اور گروہ ساز انسان کا ہوتا تو اس کی نفسیات و اخلاق کے پیش نظر کسی تاویل کی ضرورت نہ تھی، متبادر معنی ہی پر کلام محمول کیا جاتا، کیوں کہ اس کی زندگی پر یہی معنی چسپاں ہو سکتے تھے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں

ثلث کذبات والی حدیث کی توجیہ

یہی اصول ہے جس کی روشنی میں علماء و صلحاء ہی نہیں انبیاء علیہم السلام تک کے کلام کے محلوں کے بھی فیصلے کئے جاتے ہیں اور ان کے متشابہ کلام کو ان کے محکم کلام سے، اور محکم کلام کو ان کی برگزیدہ زندگی کے پیمانہ سے ناپ کر پاک معنی اور محمل کا تعین کیا جاتا ہے، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں ثلث کذبات کی حدیث سامنے آئی جو بظاہر ایک موہم کلام تھا، اور اس سے بتا در کے ساتھ ایک قبیح نسبت اور معصیت کا ایہام ذاتِ ابراہیمی کی طرف ہوتا تھا، اور وہ اس شان سے کہ ایک جلیل القدر پیغمبر دوسرے جلیل القدر پیغمبر کی طرف جھوٹ کی نسبت کر رہا ہے، جس سے دو پیغمبروں کی طرف معصیت کی نسبت ہو رہی ہے، ایک کی طرف ”کہنے“ کی، اور دوسرے کی طرف ”ہونے“ کی، جو سرتا سر ان حضرات کی معصومیت کے منافی اور دل کو ہلا دینے والی نسبت ہے، لیکن قائل کلام سید المرسلین ہیں جن کا قلب مبارک تمام انبیاء سابقین اور بالخصوص ابراہیم علیہ السلام کی عظمت و محبت سے لبریز ہے، جہاں تو ہیں انبیاء تو بجائے خود ہے ایہام تو ہیں بھی برداشت نہیں، ادھر مقول لہ (جن کے لئے یہ تین جھوٹ والا مقولہ کہا گیا) ابراہیم علیہ السلام ہیں، جن کے صدق و اخلاص کو زمین و آسمان بھی پہچانتے ہیں، ان ہر دو صادق و صدوق اور معصوم ہستیوں کی زندگی تو ہیں انبیاء اور کسی قسم کی معصیت برداشت ہی نہیں کر سکتی تھی، جب کہ ان کی شریعتوں کا اہم ترین عقیدہ ہی بلا تفریق سارے انبیاء کی تصدیق و تعظیم، اور یہی تعظیم و توقیر ان کی زندگیوں کا عملی نمونہ بھی ہے، تو علماء اس موہم کلام کی تحقیق اور اس کے صحیح محمل کو سامنے لانے کی طرف متوجہ ہوئے۔ کسی نے کہا کہ یہ کذب نہ تھا صورتِ کذب تھی جسے تو یہ و تعریض کہتے ہیں اور یہ معصیت نہیں، اور جب کہ کسی دینی مصلحت کے منشاء سے ہو تو عینِ طاعت بھی ہے۔

حضرت نانوتویؒ بھی اس حدیث کی تحقیق کی طرف متوجہ ہوئے اور آپ نے تزیہہ ابراہیمی

اور تنزیہ نبویؐ کرتے ہوئے اپنے مخصوص حکیمانہ انداز میں کذب کی حقیقت اور اس کے شرعی حکم پر بھی روشنی ڈالی، جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے جہاں جھوٹ سے روکا اور اسے کبیرہ کہا ہے، وہیں بعض کذبات کی اجازت بھی دی ہے، حتیٰ کہ بعض جھوٹ کو واجب بھی بتلایا۔ اس سے واضح ہے کہ کلام غیر مطابق واقعہ فی نفسہ فتیح ہی نہیں، اس میں قبح اگر پیدا ہوتا ہے تو عوارض سے جس سے وہ حرام ہو جاتا ہے، جیسے حق تلفی، ضرر رسانی اور ظلم کی امداد وغیرہ، اور حسن آتا ہے تو عوارض سے، جس سے وہ مباح اور بعض اوقات واجب بن جاتا ہے جیسے اصلاح ذات البین، یا رفع ضرر دینی، یا کسی نفس معصوم کا قتل سے بچاؤ وغیرہ۔ اگر کذب (کلام خلاف واقعہ) کسی ایذا رسانی یا حق تلفی وغیرہ پر مشتمل نہ ہو تو وہ فی نفسہ فتیح نہیں، ورنہ کبھی مباح و واجب نہ ہوتا، اس لئے ہر کذب علی الاطلاق معصیت نہیں اور غیر معصیت نبوت اور معصومیت کے منافی نہیں، اس لئے اگر ابراہیم علیہ السلام کے ان کذبات کو حقیقی معنی میں بھی کذب ہی کہا جائے تب بھی وہ معصیت نہیں ہو سکتے کہ اس قسم کے کلام میں معصیت کی شان ذاتی نہیں بلکہ ضرر رسانی و حق تلفی وغیرہ کے عوارض سے پیش ہوتی ہے نہ کہ نفس کلام سے، اور حق تلفی و ضرر رسانی وغیرہ کا ابراہیم علیہ السلام میں وجود تو کیا ہوتا امکان بھی نہ تھا، اس لئے یہ کذب باوجود کذب ہونے کے بھی معصیت نہ ہوا، جو ان کی شان تقدس پر دھبہ بنتا اور جب کہ اس میں بہت سے دینی مصالح بھی پیش نظر تھے، جیسے اپنے کو اور مخلوق خدا کو دینی اور روحانی مضرتوں اور معصیتوں سے بچالینا، تو اس صورت میں یہ کلام اوپر سے طاعت و عبادت بھی ہو گیا، جس سے حضرت نانوتوی قدس سرہ نے واضح فرمایا کہ کلام خلاف واقعہ علی الاطلاق معصیت ہے ہی نہیں کہ منافی نبوت و عصمت ہو، اس میں عوارض سے دونوں شانیں آ جاتی ہیں، معصیت کی بھی اور طاعت کی بھی۔

اس لئے جس کی زندگی جیسی ہوگی ویسے ہی عوارض اس کے اس نوع کے کلام کے محمل کا فیصلہ ہوگا، ابراہیم علیہ السلام خود پاک، ان کی زندگی پاک، ان کے عقائد پاک، تو ان کا یہ کلام جس پر کذب کا اطلاق کیا گیا یقیناً اس زندگی کے مطابق ہونے کی وجہ سے پاک اور غیر معصیت ہوگا۔

سچ ہر موقع پر قابلِ مدح نہیں

بہر حال عوارض میں تبدیلی ماہیت کی صلاحیت ہے، غیبت تو کلامِ صادق کو کہتے ہیں جس میں پسِ پشت کسی کا واقعی عیب بیان کیا جاتا ہے، لیکن فتنہ انگیزی کی وجہ سے یہ سچ شدید معصیت بن جاتا ہے۔ اگر اس میں سے فتنہ ہونے کی شان نکل جائے جیسے توہین و رسوائی کے بجائے ایک صاحبِ معاملہ اپنے معاملہ دار کی حق تلفیاں اپنے کو مظلومیت سے چھڑانے کے لئے بیان کرے، تو یہ فتنہ نہیں، اس لئے یہ عیب ہی نہیں یا ہے تو جائز ہے۔

اسی نوع کا ایک فرد اسماءِ رجال کے سلسلہ میں رواۃ پر جرح و قدح کیا جانا بھی ہے جس میں ان کے ضبط و عدالت کی کوتاہی وغیرہ بیان کی جاتی ہے، اسلئے یہ عیب نہیں اور جبکہ اس سے دین کی حفاظت مقصود ہے، تذلیل مقصود نہیں، اسلئے یہ عبادت بھی ہے، لیکن یہ سارا قصہ صحابہؓ کے بعد کے طبقات کیلئے ہے، صحابہ کے بارے میں امتِ مرحومہ کا اجماع ہے کہ وہ کل کے کل متقن اور عدول ہیں، اسی لئے محدثین کے یہاں صحابہ رضی اللہ عنہم کو متنِ حدیث میں رکھا جاتا ہے جو تنقید سے بالاتر ہے۔

حاصل یہ ہے کہ کلامِ مطابق واقعہ وغیرہ مطابق واقعہ کی یہ تفصیلات حضرت نانوتوی قدس سرہ نے کذباتِ ابراہیم علیہ السلام کے سلسلہ میں تخریہ ابراہیمی کے لئے کیں، تاکہ اس کلام سے کسی فتیج نسبت کا ایہام ذاتِ ابراہیمی کی طرف نہ ہو، اور کذباتِ ابراہیم کا وہی محمل حسن سامنے آجائے، جو ابراہیمی زندگی کے حسبِ حال ہو۔

اسماء و صفات بھی ذات و حیات کے لحاظ سے منطبق ہوں گے

عبارت یا کلام ہی پر منحصر نہیں، اسماء و صفات کے اطلاق میں بھی یہی صورت ہے کہ جیسی ذات اور حیات، ویسے ہی اس کے اسماء و صفات کے معانی، جس قدر بھی انسانی اعضاء ہیں تقریباً سب کے سب ذاتِ بابرکات حق پر اطلاق کئے گئے ہیں، ہاتھ، قدم، چہرہ، آنکھ، کوکھ، پنڈلی وغیرہ جیسے انسان کے لئے ثابت ہیں، ویسے ہی اللہ کے لئے ثابت ہیں، لیکن کیا اللہ کی ذات میں ان الفاظ کے وہی

معنی لئے جائیں گے جو انسان میں لئے جاتے ہیں؟ نہیں! بلکہ جیسی ذات و حیات ویسے ہی ان الفاظ کے معانی و حقائق اور تمام وہ صفات (بجز صفاتِ خاصہ) جو اللہ کے لئے ثابت ہیں بندوں کے لئے بھی بولی گئی ہیں، سمیع، بصیر، رؤف، رحیم، کریم، حافظ، حفیظ، مومن، رقیب وغیرہ لیکن جو فرق بندے اور خدا میں ہے وہی ان کے معانی میں بھی ہے، جو احوال بندوں پر آتے ہیں، وہ خدائے برحق کے لئے بھی بولے گئے ہیں، عروج و نزول، ہنسی مذاق، قرب و بعد، خوشی ناخوشی، رضا و نارضائی، گرمی و ٹھنڈک، سرگوشی و اعلان، وصل و ملاپ، محبت و عداوت، لڑائی صلح وغیرہ، لیکن کیا اس اسمی اشتراک کی وجہ سے دونوں جگہ ان الفاظ اور اطلاقات کے ایک ہی معنی ہوں گے؟ ہرگز نہیں! بلکہ یہ الفاظ جب خدائے عزاسمہ پر بولے جائیں گے تو اس کی شانِ ارفع و اعلیٰ اور حیاتِ بے چون و بے چگون کو سامنے رکھ کر ان الفاظ کے معنی وہ لئے جائیں گے جو اس کی شانِ تنزیہ کے مناسب ہوں، لیکن جب بندوں پر بولے جائیں گے تو متبادر معنی میں کسی توجیہ و تاویل کی ضرورت نہ ہوگی، کیوں کہ بندے کی زندگی میں اس شان کی کوئی تنزیہ ہے ہی نہیں جو بے چون و چگون ہو، اور ان الفاظ کی توجیہ و تاویل کی ضرورت پڑے۔

بہر حال یہ اصول کہ ہر شخص پر بولے جانے والے کلمات کے معنی اس شخص کی زندگی کو سامنے رکھ کر لئے جائیں، ایک سائنٹفک اور قدرتی اصول ہے جس سے شریعت اور عرف دونوں نے کام لیا ہے، اور یہ اصول بندہ اور خدا دونوں ہی کے لئے استعمال ہوتا رہا ہے۔

حضرت نانوتویؒ کے کلمات کو محمل حسن پر

محمول کرنے کی وجہ

اس اصول کے سامنے آجانے کے بعد اگر علمائے دیوبند نے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ کے ان کلمات کو توجیہ و تاویل کر کے بھی محمل حسن پر اتارنا چاہا جن کو مخالفین نے برے محمل پر محمول کر لیا تھا تو یہ کوئی تعصب یا گروہی جذبہ نہیں، بلکہ اصولِ مذکورہ کی روشنی میں ان

کا دینی فرض تھا کہ وہ ایسا کرتے کہ انہوں نے عبارت ہی کو نہیں دیکھا بلکہ عبارت والے کی زندگی کو بھی دیکھا، جس میں ان برے عقائد کے لئے کوئی گنجائش ہی نہ تھی، جن کو مخالفین نے ان کی طرف منسوب کر کے ان کی عبارتوں کو ان محملوں پر حمل کیا تھا۔ اس لئے حضرت کی عبارات کے وہ معنی نہیں لئے جن کو ان کی اعتقادی، اخلاقی اور حالی و قالی زندگی خود دفع کر رہی تھی، اگر خدا نخواستہ حضرت والا کی وہ زندگی نہ ہوتی تو پھر بلاشبہ ہمیں کسی توجیہ و تاویل کی حاجت نہ تھی، پھر بھی اگر تاویل کی جاتی تو وہ تعصبِ محض ہوتا۔

پس حضرت کے کسی مبہم یا موہم قول کی توجیہ و تاویل درحقیقت تاویل ہی نہیں بلکہ ان کی زندگی سے ان کے قول کی تفسیر ہے جو فی نفسہ معقول اور قدرتی ہے۔

مولانا مودودی کی عبارات و کلمات کو محمل حسن پر

نہ اُتارنے کی وجہ

لیکن مولانا مودودی صاحب کی وہ عبارتیں جن سے متبادر مفہوم کے لحاظ سے صحابہ یا ائمہ یا علماء و صلحاء کا استخفاف نکلتا ہے جب سامنے آئیں گی تو وہ بھی اُس اصول پر پرکھی جائیں گی، جن پر ہم سلف و خلف کی عبارتوں کو کتے چلے آ رہے ہیں۔

مودودی لٹریچر میں صحابہ کرام اور اسلافِ امت کی

توہین و حرف گیری

مودودی لٹریچر میں صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین، علمائے راسخین اور اولیاء متقین کے بارے میں ان کی غلطیاں پکڑنے اور نقد و تبصرہ کی توہین آمیز عبارتیں بلاشبہ موجود ہیں جن کی توجیہ و تاویل کی خود انہیں بھی مدافعت کے طور پر ضرورت محسوس ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً صحابہ کرام کے بارے میں مودودی

صاحب نے تحریروں میں کہا ہے کہ:

”صحابہ پر بسا اوقات بشری کمزوریوں کا غلبہ ہو جاتا تھا اور وہ ایک دوسرے پر چوٹیں کر جاتے تھے۔

ایک دوسرے کو جھوٹا کہہ جاتے تھے۔“

اور یہ کذب کی نسبت چونکہ نقد و تبصرہ اور جرح کی مد میں کر رہے ہیں جیسا کہ بشری کمزوریوں کا عنوان اس کا شاہد عدل ہے، اس لئے اس لفظ کو تعدیل پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کہ ثلث کذبات والی حدیث کے مطابق یہاں بھی کذب کو کسی تو یہ یا تعریض پر محمول کر لیا جائے، اس لئے مودودی صاحب کے زعم کے مطابق یہ وہی کذب ہو سکتا ہے جو آدمی کو مجروح کر دیتا ہے۔ پس بعد جرح آپ نے بشری کمزوریوں کے عنوان سے صحابہ کی طرف کذب کو منسوب کیا اور وہ بھی اس شان سے نہیں کہ بشری کمزوریاں احیاناً یا اتفاقاً ہی ان سے سرزد ہو جاتی تھیں بلکہ ”بسا اوقات“ کے لفظ سے یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوتا تھا، پھر بسا اوقات بھی محض ان کمزوریوں کا صدور ہی نہیں ہو جاتا تھا بلکہ ان کا غلبہ بھی ہوتا تھا، جس سے مغلوب ہو کر گویا وہ ان کمزوریوں سے رک جاتے تھے اور معاذ اللہ وہ عام اتقیاء امت جیسے بھی نہ تھے کہ:

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ۝

(سورہ اعراف: ۲۰۱)

ترجمہ: جو لوگ تقویٰ اختیار کرتے ہیں جب انہیں شیطان کی طرف سے کوئی برائی پہنچتی ہے تو وہ

چونک اٹھتے ہیں اور پھر بصیرت سے کام لیتے ہیں۔

ہی کے مصداق بن جاتے۔

ان عبارتوں کے متبادر معنی محض تنقید کے نہیں، بلکہ توہین صحابہ کے ہیں جو یقیناً کلام کا ایک برا محل ہے۔ مسلمانوں نے اس پر شور مچایا اور مودودی صاحب کی ان عبارتوں کو گمراہی اور گمراہ کن بتلایا تو مودودی حضرات کو شکایت ہوئی کہ اگر ان عبارتوں کا کوئی مجمل حسن لے لیا جاتا تو تمہارا کیا نقصان ہو جاتا؟ مثلاً یہی تاویل کر لیتے کہ اس عبارت سے کوئی نکتہ چینی یا توہین مقصود نہ تھی صرف بیان حال اور تاریخی طور پر ایک حقیقت کا اظہار پیش نظر تھا، جیسے اخباروں میں مراسلات کے عنوان کے نیچے لکھ دیا جاتا ہے کہ:

”ایڈیٹر کا نامہ نگاروں کے رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں“

یعنی محض خبر کی اشاعت مقصود ہے کسی کی ہمنوائی مقصود نہیں، گو بشری کمزوریوں کے لفظ کے بعد یہ تاویل اس عبارت میں چل نہیں سکتی تھی، لیکن ہم نے اس سے قطع نظر کر کے ان کی اس قسم کی عبارتوں کو اسی اصول پر جانچا کہ ہر شخص کے کلام کا مطلب اس کی مجموعی زندگی اور اعتقادی و اخلاقی حیات کو سامنے رکھ کر لیا جانا چاہئے۔ سو ہم نے دیکھا کہ اس کا بنیادی عقیدہ اور دستوری اصول موضوعہ یہ ہے کہ:

”رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بناؤ۔“

اس عقیدہ سے تو مودودی حضرات اور تمام صحابہ رسولِ خدا سے اخذ کرنے اور براہِ راست اپنے کو اس معیارِ کامل پر پرکھنے میں مساوی درجہ میں آئے اور انہیں کوئی مجبوری نہ رہی کہ وہ صحابہ کے آگے جھکیں یا ان کی بات بلا چون و چرا مان لیں۔

پھر اسی عقیدہ کا دوسرا اصولی جزو یہ ہے کہ:

”رسولِ خدا کے سوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھو۔“

اس اصول سے انہیں صحابہ پر تنقید و تبصرہ اور ان کی خطائیں پکڑنے اور ان کے خطا و صواب پر حکم لگانے کا حق ملا، ظاہر ہے کہ ان دو اصولوں کے بعد صحابہ پر ان کی تنقید محض نامہ نگار کی رائے یا کوئی تاریخی نظریہ کی حد تک نہیں رہتی جس کے حق میں انہیں محض ناقل کہہ کر ان کی ان تنقیدی عبارتوں کی تاویل کر لی جائے، بلکہ حقیقی معنی میں تنقید ثابت ہوتی ہے جو انہوں نے شرما کر نہیں کی بلکہ اپنے اصول کے مطابق ایک جائز حق سمجھ کر کی، اور مساویانہ انداز سے کی، کیونکہ معیارِ کامل کے سامنے مودودی حضرات اور صحابہ برابر کے درجہ کے افراد تھے۔

پھر اسی عقیدے کا تیسرا جزو یہ ہے کہ:

”رسولِ خدا کے سوا کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلاء نہ ہو۔“

اس اصول پر نہ صرف یہ کہ وہ صحابہ کے مساوی ہو گئے تھے اور انہیں تنقید کا حق ہی مل گیا تھا، بلکہ ان سے مستغنی بھی ہو گئے، اور نہ صرف استغناء و یکسوئی بلکہ لفظِ ابتلاء سے یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ یہ ذہنی غلامی ایک ابتلاء اور روگ بھی ہے جس کا کاٹ ڈالنا ضروری ہے۔ اس صورت میں مساویانہ تنقید

سے گذر کر انہیں یہ بھی حق مل گیا کہ وہ اس روگ کا مادہ ختم کرنے کے لئے تنقید کا جس قسم کا بھی لب و لہجہ اور انداز تنقید اختیار کریں کر سکتے ہیں۔ جب وہ صحابہ کے دبیل (دبے ہوئے، احسان مند) نہیں، ان سے مستغنی بھی ہیں، ان کی برابری بھی ہے اور ان کی غلطیاں بھی پکڑ سکتے ہیں، تو اس صورت میں جو بھی صحابہ کی غیر معمولی عظمت بیان کر کے ان کی ذہنی غلامی پر زور دے گا، تو روافض کی طرح اس کا ردِ عمل یہی ہوگا کہ ان پر تیز لفظوں میں تنقید و تبرا گوئی سے کام لیا جائے اور اس غیر معمولی عظمت و توقیر کے مقابلہ میں تحقیر و بیزاری کا اظہار کیا جائے تاکہ یہ ذہنی غلامی کا روگ اور ان حضرات سے دلوں کی مرعوبیت کا مادہ ختم ہو۔

اس بناء پر اگر غلامانِ صحابہ نے یہ کہا کہ صحابہ سب کے سب بلا استثناء متقن اور عدول ہیں، لہذا ان کی روایت و درایت پر کلی اعتماد کرو تو ادھر سے ردِ عمل یہ ہوا کہ انہیں تو جھوٹ بولنے سے بھی گریز نہ تھا، اور ان پر تو بشری کمزوریوں کا غلبہ بھی ہو جاتا تھا، وہ تو ایک دوسرے پر جذباتی چوٹیں بھی کر جاتے تھے، گویا وہ خود ہی ایک دوسرے کی عظمت نہیں کرتے تھے، تو تم کیوں اس ذہنی غلامی اور مرعوبیت کے روگ میں گرفتار ہو رہے ہو، تم ان کا واسطہ چھوڑ کر براہِ راست معیارِ کامل پر اپنے کو کیوں نہیں پرکھتے۔

مولانا مودودی کے اصول و عقائد ان کے کلام میں

تاویلات کے لئے سدرِ راہ

بہر حال مودودی حضرات نے اپنے ان اصولِ سہ گانہ کی روشنی میں اگر صحابہؓ پر اسی انداز سے زبان کھولی جس انداز سے وہ اپنے دور کے کسی مولوی پر کھول سکتے تھے، اور کافی کھولی تو وہ اپنے عقیدہ کی رو سے مطمئن ہیں کہ انہوں نے صحابہؓ پر لے دے کر کے ان پر توہین آمیز لہجہ میں تنقید کر کے اور ان پر طنز آمیز انداز سے جھوٹ بولنے کا اتہام لگا کر کوئی برا کام نہیں کیا، کہ اسکی تاویل کی جائے۔

پس ان کی ان عبارتوں کے متبادر معنی اگر توہینِ صحابہ کے ہیں تو ان میں تاویل کی گنجائش یوں نہیں رہتی کہ جب ان کا مطلب مودودی حضرات کی اس اعتقادی اور اخلاقی زندگی ہی کو سامنے رکھ

کر لیا گیا تو ان اصول و عقائد نے ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی، بلکہ اس توہین و حرف گیری کو اور اصولی شکل دیدی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مارمر کے کچھ تاویل کر بھی لے تو اسے یہ اعتقادی زندگی خود رد کر دے گی۔ اس لئے ہم نے اگر مودودی صاحب کی ان عبارتوں کی تاویل نہیں کی تو یہ ہمارا قصور نہیں، انہوں نے اپنے اصول کی رو سے خود نہیں چاہا کہ ان عبارتوں میں تاویل کی جائے۔ اگر وہ یہ چاہتے کہ ان عبارتوں کا محمل توہین صحابہ نہ لیا جائے بلکہ انہیں مدح صحابہ پر محمول کیا جائے تو وہ اپنے اس بنیادی عقیدہ میں پہلے خود ترمیم کرتے، اور اس بنیادی دفعہ کا محمل حسن ظاہر کر دیتے، تو ان جزوی عبارتوں کا محمل حسن خود ہی پیدا ہو جاتا۔ پس جو چیز آپ اپنے بارے میں خود نہیں چاہتے اس کا مطالبہ دوسروں سے کیوں کرتے ہیں؟ وہ دوسرے غریب آخر کریں کیا جب کہ انہیں کسی تاویل کا راستہ ہی نہ دیا جائے، ورنہ یہ تو ”مدعی سست گواہ چست“ کی سی مثال ہو جائے گی۔ اس لئے مناسب ہوگا کہ اس شکوہ کا رخ علمائے دیوبند سے پھیر کو مودودیت کی طرف کر دیا جائے، اگر مقالہ نگار صاحب کی شنوائی ہوگئی تو ہم نیاز مند بھی حاضر ہیں ورنہ یہ موجودہ صورت حال کے رہتے ہوئے اگر مقالہ نگار ہم سے مودودی صاحب کی ان عبارتوں میں تاویل اور محمل نشانی ہی کا مطالبہ کریں گے تو یہ توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کا مصداق ہوگا جس سے آپ خود بھی گریزاں ہیں۔

بہر حال اصولی طور پر حضرت حجۃ الاسلام مولانا نانوتوی قدس سرہ کی عبارتوں پر قیاس کر کے مولانا مودودی کی عبارتوں کی تاویل حسن کا مطالبہ کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ حضرت نانوتوی کی عبارتیں ان کے کلام میں ان ہی کی اعتقادی، اخلاقی اور صفاتی زندگی کے مطابق معنی اور محمل چاہتی ہیں اور مولانا مودودی کی عبارتیں ان ہی کی اعتقادی، اخلاقی اور عملی زندگی کے مطابق معنی کی متقاضی ہیں، ہم ہر ایک کے اعتقاد اور اصول کو سامنے رکھ کر ہی اس کے کلام کا مطلب سمجھتے ہیں، خواہ وہ ”جلد بازی“ کا مسئلہ ہو، یا ”قلت تفکر“ کا، ”ختم نبوت“ کا ہو، یا ”توہین انبیاء“ کا، ان مسائل میں ہر قائل نے اپنی جزئیات کا مطلب اپنے اصول و اعتقاد سے خود بیان کر دیا ہے، اس لئے اس کے خلاف مطلب لینا بلاشبہ ”توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل“ کے نیچے آجائے گا جس سے

بچنا مقالہ نگار صاحب کے نزدیک بھی ضروری ہے۔

مقالہ نگار صاحب کا یہ سوال اٹھانا کہ آیا موسیٰ علیہ السلام کی طرف ”جلد بازی“ کی نسبت کرنے سے ان کی توہین کا پہلو پیدا ہوتا ہے، جو مولانا مودودی نے کی ہے، یا ”قلت تفکر“ کی نسبت سے توہین نکلتی ہے، جو حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے کی ہے وہی ”توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ“ کی راہ چلنا ہے، جس سے وہ دوسروں کو روک رہے ہیں۔ کیونکہ سوال یہ نہیں ہے کہ ان میں سے کونسی نسبت سے توہین موسوی نکلتی ہے اور کونسی سے نہیں، یا ان میں سے کون سے کلمہ سے موسیٰ علیہ السلام کی معاذ اللہ فروگزاشت زیادہ ثابت ہوتی ہے اور کون سے کلمہ سے کم، یہ کوئی توہین کے میدان کی گھوڑ دوڑ نہیں ہے کہ معاذ اللہ انبیاء کی فروگزاشت کے سلسلہ میں آگے بڑھنے یا پیچھے رہ جانے والوں کا مقابلہ یا موازنہ کر کے ان کے خطا و صواب کے درجات قائم کئے جائیں۔

اس لئے یہ سوال ہی بے محل ہے کہ ان میں سے کون سے کلمہ سے توہین کا پہلو نکلتا ہے اور کون سے نہیں، سوال یہ ہے کہ کس کے یہاں نبی سے فروگزاشتوں، کوتاہیوں اور بشری کمزوریوں کا صدور عقیدہ کی رو سے ممکن ہے اور کس کے یہاں نہیں۔

ظاہر ہے کہ جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ نبی سے گہ و بے گہ حفاظتِ خداوندی اٹھالی جاتی ہے گویا عصمت کسی وقت اس سے منفک اور جدا بھی ہو جاتی ہے، جو نبی کو کمزوریوں اور معصیتوں سے بچائے ہوئے تھی، تو یقیناً اس کے نزدیک کوتاہیِ معصیت بھی سرزد ہو سکتی ہے، جبکہ محافظہ دستہ ہی پاس موجود نہ رہا، سو ایسے شخص کی عبارت میں اگر موسیٰ کو ”جلد باز“ کہا گیا ہے تو اسے کیا مجبوری ہے کہ وہ لوگوں کے شور مچانے پر اس میں دین کی قید بڑھا کر براہِ تاویل یوں کہے کہ نیکی کے کام میں یا امر الہی کو پورا کرنے میں جلد بازی کو نسا گناہ ہے، اسے تو ان شور مچانے والوں کی تحمیق کرتے ہوئے یہ کہنا چاہئے تھا کہ جلد بازی تو عرفی ہی گناہ ہے، اگر موسیٰ علیہ السلام سے کوئی شرعی گناہ بھی (معاذ اللہ) سرزد ہو جاتا تو کیا حرج تھا، کیونکہ ممکن ہے کہ اس وقت ان سے حفاظتِ خداوندی اٹھالی گئی ہو، جو گناہ اور پیغمبر کے درمیان میں حائل ہوتی ہے۔

تاویل کی ضرورت تب ہے جب کلام صاحبِ کلام کی

عملی زندگی اور اصول کے خلاف ہو

بہر حال تاویل کی ضرورت تو جب تھی کہ عبارت کا مضمون عقیدہ کے خلاف ہوتا، جب سرتاسر عقیدہ کے موافق اور اس کا مؤید ہے تو تاویل کے معنی خود ایسے عقیدہ کو جھٹلانے کے ہو جاتے ہیں۔ لیکن جس شخص کا عقیدہ یہ ہو کہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت کے لئے عصمت لوازم ذاتیہ میں ہے، اگر نبوت نبی سے کسی وقت جدا نہیں ہو سکتی تو عصمت اور حفاظتِ خداوندی بھی ایک لمحہ کے لئے پیغمبر سے جدا نہیں ہو سکتی، اس لئے نبی ہر گناہ سے، صغیرہ ہو یا کبیرہ، ہر وقت بری اور منزہ ہے، ایسے شخص کی کسی عبارت میں بقول جناب، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف ”قلت تفکر“ کی اگر کہیں نسبت ہو جائے تو یقیناً محتاجِ تاویل ہوگی، درحالیکہ حضرت نانو توئیؒ کی کسی عبارت میں موسیٰ علیہ السلام کی طرف قلت تفکر کا انتساب نہیں کیا گیا وہ تو عام افراد کا ذکر کرتے ہوئے یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر آدمی بوجہ قلت تفکر بعض غیر منصوص امور کو منصوص سمجھ جاتے ہیں، آگے اور تو اور کے لفظ سے ترقی کر کے فرما رہے ہیں کہ ایسی فکری خطا بڑے سے بڑے سے ممکن ہے۔ موسیٰ علیہ السلام بھی واقعاتِ خضر کے سلسلہ میں ایسا سمجھ گئے۔ کیوں سمجھ گئے؟ آیا قلت تفکر اس کی بناء تھی یا خطاء اجتہادی، اس سے حضرت کی عبارت ساکت ہے۔ اس میں قلت تفکر کو موسوی فعل کی علت قرار دے کر اسے حضرت کے کلام کی طرف منسوب کرنا ان کی عبارت پر ایک اضافہ ہے۔ اگر صاحبِ عبارت کی طرف سے ہمیں اس فعلِ موسوی کی علت میں تعین کا اختیار دیا جائے تو ہم موسوی زندگی کے مناسب حال ان کے اس فعل کی علت خطاء اجتہادی سمجھیں گے جس میں قلت تفکر نہیں قوتِ تفکر پورا کام کرتی ہے، لیکن اگر برسبیلِ فرض ان کے کسی کلام میں ایسی نسبت پائی بھی جاتی تو اس کی توجیہ اس لئے ضروری ہوتی کہ یہ نسبت ان کی عام اعتقادی و اخلاقی زندگی کے منافی ہے۔

اس صورتِ حال کو سامنے رکھتے ہوئے مودودی صاحب کا ”جلد باز“ کے لفظ میں جو صریح

عبارت میں ہے، تاویل کرنا تو اپنے اصول کو جھٹلانا ہے، اور حضرت کے کلام میں قلتِ تفکر کے لفظ میں (بالفرض اور وہ پایا جاتا) تاویل کیا جانا، ان کے اصول کے ساتھ ہم آہنگی کرتا ہے جو اصولاً ضروری ہے۔

اب موازنہ کرنے والے موازنہ کریں کہ نبی کیلئے عصمت اور حفاظتِ خداوندی ہمہ وقت لازم نہ سمجھنے والے اور ان کے حق میں گہہ و بے گہہ کوتاہی یا معصیت جائز رکھنے والے توہینِ انبیاء کے مرتکب ہیں یا انبیاء علیہم السلام کو علی الاطلاق معصوم اور ہر نوع کی معصیت سے بری سمجھنے والے توہینِ انبیاء کے مرتکب ہیں، بلاشبہ مقالہ نگار صاحب ہی کے بقول ”یہ سب کچھ غور و فکر کا سخت تقاضا کر رہا ہے“ اور اب میں ان ہی کے الفاظ میں خفیف سے تغیر کے ساتھ عرض کروں گا کہ:

”مولانا (نانوتوی) کی کوئی سی عبارت جس سے توہینِ انبیاء آپ حضرت اخذ کرتے ہیں اور جلسوں اور پمفلٹوں اور دعوتِ اخبار وغیرہ کے ذریعہ اس کی اشاعت و تشہیر کرتے ہیں، اپنے ان بنیادی اصولوں اور ان کے تحت ان کی مثالوں کے برابر رکھ کر دیکھئے کونسی بات قابلِ شکوہ ہی نہیں، قابلِ حذف ہے، اور کس بات سے فتنہ سامانی زیادہ کی جاسکتی ہے؟ ذرا سوچئے مولانا (نانوتوی) کی عبارتوں کو سامنے رکھ کر تیر اندازی کا یہ طرزِ عمل دینداری اور تقویٰ (بلکہ ایمان و اسلام) سے کس طرح میل کھاتا ہے اور سمجھنے اور سوچنے والے طبقہ میں آپ کا وزن کس قدر بڑھ رہا ہے؟“

بہر حال یہ جزئی ہو یا اور جزئیاتی عبارتیں ہوں جن کی آپ کے یہاں کمی نہیں، آپ کا ان جزئیات میں پناہ لینا کہ اگر مولانا مودودی نے ایسا کہا تو فلاں بزرگ نے بھی تو ایسا کہا ہے (بشرطیکہ اس بزرگ نے کہا ہو) اس مثل کا مصداق ہے کہ: ع

”این گناہیست کہ در شہر شمانیز کنند“

یہ عذرِ گناہ نہیں بدتر از گناہ ہے، جو نہ گناہ کا تدارک ہے نہ اُس پر غور کی کوشش، یہ صورتِ حال اکثر اس وقت پیش آتی ہے جب کسی فعل پر کوئی صریح حجت نہ لائی جاسکتی ہو، تو آدمی کسی مسئلہ بڑے کے فعل کے دامن میں اپنے کو چھپا کر جان چھڑانے لگے، لیکن یہ عمل تعصب اور اس کے ساتھ کمزوری کا کہلاتا ہے، کیوں کہ اس میں بسا اوقات اپنی جان چھڑانے کی خاطر اس بڑے کی طرف غلط چیزیں بھی منسوب کر دی جاتی ہیں، نیز یہی صورتِ محملِ حسن کے مطالبہ کی بھی ہے، تعینِ محمل کا تعلق بھی

اصول و عقائد کی پوری زندگی سے ہے، جسے خالی جزئیات سے چاہا جا رہا ہے۔

آپ شکایت فرما رہے ہیں جزئیات سامنے رکھ کر، کہ فلاں جزئی کا مجمل حسن کیوں نہ پیدا کر لیا گیا، اور فلاں کی تاویل حسن کیوں نہ کر لی گئی، اور ہماری نظر ان اصولوں پر ہے جس سے نکل نکل کر یہ جزئیات سامنے آرہی ہیں اور ان اصول نے ان جزئیات میں سما کر ایک ایسا رنگ پیدا کر دیا ہے جو کسی بھی تاویل کو پاس پھٹکنے نہیں دیتے، اس لئے یہ اصول بدلیں تو جزئیات بدلیں ورنہ محض پتوں کو پانی سے دھو ڈالنے سے ان کا نوعی اور اصولی رنگ کیسے دھل جائے گا۔ ان مثالی جزئیات میں سب سے زیادہ اہمیت کے ساتھ جس جزئی کو یہ کہہ کر پیش کیا گیا ہے کہ وہ ایک رازِ سر بستہ تھا جو اب تک پیش کرنے والوں ہی تک محدود تھا، اور جو محض عبرت آموزی کے لئے بطور عملی ثبوت کے کھولا جا رہا ہے، نہ دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کا وہ فتویٰ ہے جس میں خود بانی دارالعلوم کی ایک عبارت پر تکفیر کر دی گئی ہے، اس فتویٰ سے ”معروضات میں عملی ثبوت“ کے طور پر بہت ہوشیاری کے ساتھ پھندا یہ رکھا گیا ہے کہ اگر اسی طرح کی عبارتوں پر مولانا مودودی کی تفسیل کر دی گئی ہے تو اس طرزِ عمل سے کون بچ سکتا ہے۔ دیکھئے حضرت مولانا نانوتویؒ کی بھی اسی قسم کی عبارتوں پر خود ان کی جماعت ہی نے تکفیر کر دی ہے۔ اب اگر حضرت کی اس ”تصفیۃ العقائد“ والی عبارت میں سیاق و سباق سے مدد لے کر کوئی تاویل کی جائے تو مولانا مودودی نے کیا قصور کیا ہے کہ انہیں اس تاویل حسن سے نہ نواز جائے اور ان کے سیاق و سباق کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا جائے، اور اگر حضرت نانوتویؒ کے بارے میں تکفیر کو غوغائے عوام یا غلط فہمی خواص سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے تو مولانا مودودی بھی اسکے مستحق ہیں کہ ان کی تفسیل کو بھی غوغائے عوام یا غلط فہمی خواص سمجھ لیا جائے۔

لیکن میں عرض کر چکا ہوں کہ یہ ”عملی ثبوت“ اس وقت کارآمد ہو سکتا ہے جب دونوں کا مقدمہ ایک ہو، اور معاملہ کی نوعیت واحد ہو، حالانکہ میں عرض کر چکا ہوں کہ دونوں کے معاملات میں جزوی ہی نہیں بلکہ اصولی فرق ہے۔ اگر ایک شخص کی عبارت توہین آمیز ہو، اور اس کے یہاں توہین اصولاً و اعتقاداً جائز بھی ہو تو وہاں عبارت کی توجیہ و تاویل یا سیاق و سباق کی مدد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہ سوال تو صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ عبارت سے توہین کا وہم ہوتا ہو اور صاحبِ عبارت کا

اعتقاد اور اصولِ حرمت تو ہیں کا ہو، تو سیاق و سباق سے دیکھنے کی مجبوری لاحق ہوگی کہ فلاں شخص نے خلافِ عقیدہ ایسی عبارت کیوں لکھ دی؟ ضروری ہے کہ اس کی عبارت میں کوئی نہ کوئی لفظ ایسا ہوگا جو اس خلافِ عقیدہ وہم کو دفع کرتا ہو، لہذا سیاق و سباق دیکھ کر اس لفظ یا تعبیر یا مجموعی مفہوم کا پتہ چلایا جائے، تاکہ عبارت اور عقیدہ میں مطابقت پیدا ہو جائے۔ لیکن جہاں عقیدہ بھی وہی ہو جو موہم عبارت کا متبادر ہے تو وہاں سیاق و سباق اور توجیہ و تاویل کا عمل لغو اور بے معنی ہوگا، اور صاحبِ عبارت کے عقیدے و زندگی کی تکذیب کا مرادف ہوگا، بنا بریں اس موقع پر یہ سوال یا مطالبہ پیدا نہیں ہوتا کہ پھر آپ نے مولانا مودودی کے ساتھ اس طرزِ مخالفت کو کیوں روا کر رکھا ہے جو فلاں کے ساتھ روا نہیں رکھا؟ کہا جائے گا کہ اس لئے کہ ان کی عبارتوں سے جو متبادر معنی مفہوم ہوتے ہیں انہیں ان کے عقائد و اصول کی تائید حاصل ہے، اور عقیدہ و عمل دونوں میں مطابقت ہے، اس لئے یہاں سیاق و سباق سے تاویلی معنی نکالنے کی ضرورت نہیں، اور نکالے جائیں گے تو صاحبِ عبارت کا عقیدہ و اصول اسے رد کر دے گا۔

ہاں یہ معنی نکالنے یا واضح کرنے کی بات صرف ان میں چلے گی جہاں اصول و عقائد تو ہوں تعظیم و انقیاد کے اور ان کی کسی عبارت سے تعظیم کی بجائے توہین کا ایہام ہونے لگے، تو بلاشبہ سیاق و سباق دیکھ کر اور ان کی اعتقادی و عملی زندگی کو سامنے رکھ کر عبارت کے مرادی معنی واضح کر دیئے جائیں گے، تاکہ کلام متکلم کی زندگی سے ہم آہنگ ہو جائے۔ چنانچہ یہ ضرورت اگر پیش آتی ہے تو حضرت نانوتوی قدس اللہ سرہ کی اس عبارت کے بارے میں پیش آتی ہے جس پر تکفیری فتویٰ کا شاخسانہ کھڑا کر کے اسے بطور عملی ثبوت کے مہیا کیا گیا ہے، کیونکہ عبارت کا یہ تکفیری مفہوم ان کے اس عقیدہ کے سرتاسر خلاف ہے کہ انبیاءِ مقدسین کی طرف کسی معصیت کا ایہام کسی حال میں جائز نہیں اور کوئی لمحہ بھی ان پر ایسا نہیں گذر سکتا کہ ان سے خداوندی حفاظت اٹھالی جائے اور وہ عیاذاً باللہ کسی سوء اور برائی کے مرتکب ہوں، وہ تو صحابہ اور ان کے بعد راسخین فی العلم کی بھی بلا چون و چرا اطاعت ضروری سمجھتے ہیں، چنانچہ ایسا نہ سمجھنے والوں ہی کے مقابلہ میں انہوں نے ”تصفیۃ العقائد“ تحریر فرمائی ہے۔

حضرت نانوتویؒ کی تحریر میں کتر بیونت کر کے

انتہائی بددیانتی اور مسلکی تعصب کا ثبوت دیا گیا

طاہر ہے کہ تصفیۃ العقائد کی جو عبارت پیش کی گئی ہے اس کا متبادر مفہوم اس عقیدہ کے خلاف ہے جو ابھی عرض کیا گیا، اس لئے ضرورت داعی ہوئی کہ ان کی عبارت کے سیاق و سباق کو دیکھا جائے اور عبارت نقل کرنے والے کے انداز اور مقصد کا جائزہ لیا جائے، سو یہ عبارتیں حضرت والا کے جس مضمون سے لی گئی ہیں وہ تصفیۃ العقائد کے تین صفحات اور ساٹھ سطروں میں پھیلا ہوا ہے، جس کا یہ ایک ایک جملہ دوسرے جملہ سے مربوط اور متعلق ہے، اس میں کذب کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے، نیز اس کی نوعیت اور اقسام ممنوعہ و مباحہ دکھلاتے ہوئے تزیہہ ابراہیمی کا فرض ادا کیا گیا ہے، گویا ابراہیم علیہ السلام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر برائی اور معصیت سے پاک ثابت کرنے کیلئے یہ مضمون سپردِ قلم کیا گیا ہے، جس سے لوگوں نے توہینِ ابراہیمی نکال کر تکفیر کے لئے راستہ ہموار کرنا چاہا ہے، عبارت نقل کرنے والے نے صاحبِ عبارت کے مقصد کے تو خلاف کیا ہی تھا مگر خود عبارت کے بارے میں کیا کچھ کیا ہے، سو اولاً بقول آپ کے:

”عبارت نقل کرنے والے نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا نام نہیں لیا، بلکہ اس انداز میں اس کو

نقل کیا ہے گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے، اس لئے کفر کا فتویٰ لگا کر خدمتِ اسلام کا فریضہ

اختیار کیا گیا ہے۔“

عبارت نقل کرنے والے کا یہ اندازِ نقل آیا اس کی واقعی نوعیت یہی ہے کہ ”گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے“ اور ”گویا“ کا لفظ محض احتیاط یا اندازِ معصومیت پیدا کرنے کے لئے رکھا گیا ہے جو اس اندازِ نقل کی پردہ پوشی کرتا رہے۔

یہ مسئلہ شاید اس سے حل ہو جائے کہ اول تو اس عبارت کی نقل کے اندازِ خاص کے تمام فوائد و برکات جن کے لئے یہ انداز اختیار کیا گیا صرف جماعتِ اسلامی والوں کو پہنچیں، چنانچہ جن ”معروضات“ کے لئے ”عملی ثبوت“ درکار تھا وہ سب جماعتِ اسلامی والوں ہی کے ”معروضات“

ہیں، پھر یہ ”عملی ثبوت“ جماعتِ اسلامی والوں ہی کے لئے کارآمد تھا، نہ کہ دیوبند والوں کے لئے۔ پھر رازِ سر بستہ (یعنی فتویٰ) کا اخفاء اور افشاء دونوں اپنے اپنے وقت میں جماعتِ اسلامی والوں کے لئے نفع بخش ثابت ہوئے، اخفاءِ راز کا اعلان کر کے تو جماعتِ اسلامی والوں کے لئے اہل دیوبند کے حق میں ادعاءِ ہمدردی آسان ہو گیا، اور افشاءِ راز سے دیوبند والوں کے لئے گویا ہوا خیزی کا سامان پیدا کر لیا گیا، اور یہ دونوں فائدے جماعتِ اسلامی کے تھے۔

غرض اخفاءِ راز، افشاءِ راز، غرض و غایتِ راز، عملی ثبوت اور معروضات کی تائید و تقویت جیسے منافع و فوائد سب کے سب جماعتِ اسلامی والوں ہی کے لئے ہوئے، تو کون کہہ سکتا ہے کہ عبارتوں میں نقل کا یہ اندازِ خاص جس سے یہ سر بستہ راز، اور اس کا اخفاء و افشاء وغیرہ سب متعلق تھے، جماعتِ اسلامی والوں کا نہ ہوئے۔ نقل کے انداز کو چھوڑ کر ناقل کا انداز اور ان کی پراسرار شخصیت کو دیکھا جائے تو نتیجہ قیاس کے بجائے نص ہو جاتا ہے، کیونکہ ”دعوت“ اخبار کے مقالہ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مستفتی اور مقالہ نگار الگ الگ دو شخصیتیں ہیں، چنانچہ مقالہ نگار لکھتے ہیں کہ:

”اس راز (فتویٰ تکفیر) کو افشاء تو نہ کرتا، مگر عبرت آموزی اور اپنی معروضات کے متعلق عملی ثبوت پیش کرنے کے لئے عرض کرتا ہوں..... الخ۔“

آگے مستفتی کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ایک مستفتی نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ کی مذکورہ عبارت (جو استفتاء میں نقل کی گئی ہے) کسی دوسرے دارالافتاء کو نہیں بلکہ دیوبند کے دارالافتاء کو بھیج دی۔“

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”عبارت نقل کرنے والے نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ کا نام نہیں لیا، بلکہ اس انداز میں اس کو نقل کیا ہے گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے، اسی لئے کفر کا فتویٰ لگا کر خدمتِ اسلام کا فریضہ ادا کیا گیا ہے۔“

اس سے واضح ہے کہ مستفتی کوئی اور صاحب ہیں اور فتویٰ کے امین و راز دار ہمارے مقالہ نگار صاحب ہیں، جس سے ہم نے یہ سمجھ لیا تھا کہ مستفتی اور راز داروں میں پہلے سے کوئی سمجھوتہ ہو گیا ہو، تاکہ جوں ہی دیوبند سے فتویٰ پہنچے، اسے بصیغہ راز چپکے سے مقالہ نگار صاحب کے پاس بھیج دیا جائے،

تاکہ وہ مناسب وقت آنے پر اس راز کو افشاء کر دیں اور ”معروضات“ کیلئے ”عملی ثبوت“ بہم پہنچ جائے۔ لیکن دارالعلوم کے دارالافتاء میں جو استفتاء پہنچا، جس میں یہ عبارتِ مذکورہ اس انداز میں نقل کی گئی ہے کہ ”گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے“ تو اس میں مستفتی کا نام غلام نبی جالندھری لکھا ہوا ہے، اس سے کھلا کہ مستفتی اور مقالہ نگار صاحب ایک ہی ہیں جو بلاشبہ جماعتِ اسلامی کے ایک فرد بلکہ جہاں تک مسموعات کا تعلق ہے جماعت کے کوئی مؤقر عہدیدار بھی ہیں، اور مقالہ میں یہ دوئی محض غیر جانب داری باور کرانے کے لئے ظاہر کی گئی ہے، گو اس میں یہ اشکال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ استفتاء اور مقالہ دونوں کے لکھنے والے تو ایک ہی صاحب ثابت ہو گئے، مگر مقالہ کی عبارت تو فصیح اردو کے ساتھ منشیانہ ہے، اور استفتاء کی عبارت نہایت بھدی اور بے تکی ہے، شاید اس سے کوئی اور تعمیہ اور اندھیرے میں رکھنا مقصود ہو، جو بھی صورت ہو، استفتاء اور مقالہ کے ذمہ دار ایک ہی صاحب ہیں اور وہ جماعتِ اسلامی کے فرد مقالہ نگار صاحب ہیں، اس اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ یہ استفتاء و استفسار اور نقلِ عبارت کا یہ اندازِ خاص جو کہ تکفیر کے فتویٰ کے لئے زمین ہموار کرنے کے لئے اختیار کیا گیا سب کچھ جماعتِ اسلامی والوں ہی کا کام تھا جس کا مقصد کسی نہ کسی طرح ایک ایسا فتویٰ حاصل کر لینا تھا جس سے وہ کام لیا جاسکے جو ”دعوت“ اخبار کے اس مقالہ سے لیا جا رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد بغیر اس ہیر پھیر کے حاصل ہونا مشکل تھا۔

پس عمل بھی جماعتِ اسلامی والوں ہی کا ہوا، اور اس کے فوائد و برکات بھی انہیں کے ہوئے، اور عامل کی شخصیت بھی انہیں کی ہوئی، اس لئے اگر ہم نے یہ رائے قائم کر لی کہ عبارت نقل کرنے والے نے اس انداز میں اس کو نقل کیا ہے کہ بلا لفظ ”گویا“ کے ”یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے“ تو کیا بیجا کہا، اور اگر جماعتِ اسلامی والوں نے یہ ”صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں“ والی پالیسی اختیار کی تو کیا بجا کیا؟ بلکہ اس طرزِ عمل کو آپ ہی کے الفاظ میں ہم یوں ادا کریں کہ:

”اس طرزِ عمل کو تو ضرور ہی ترک کر دینا چاہئے تھا جو غلط ہونے کے ساتھ ساتھ بھونڈا بھی ہے۔“

غالباً ہم اس میں قصور وار نہ ٹھہرائے جائیں گے، اس خاص کارروائی کے ساتھ نقلِ عبارت

کے اندازِ خاص کی تفصیل یہ ہے کہ ایک طرف تو بقول آپ ہی کے ناقل نے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا نام ذکر نہیں کیا، صرف ایک گننام عبارت لکھ کر بھیج دی، تاکہ مفتی واقعی صورتِ حال سے اندھیرے میں رہے۔ پھر کتاب کا حوالہ بھی نہیں دیا کہ مفتی کو کہیں اصل کتاب کی طرف مراجعت کر کے عبارت کا اصل موضوع اور فتویٰ سمجھنے کی نوبت نہ آجائے، کہ عبارت کا سیاق و سباق دیکھ کر کہیں مصنف کی اصل زندگی کی طرف مفتی کا رخ نہ پھر جائے کہ وہ عبارت کا صحیح محمل متعین کر دے۔ پھر اسے اور پیسچ دار بناتے ہوئے کتاب میں جو مسئلہ ساٹھ سطروں میں بالتفصیل لکھ کر آخر میں نتیجہ نکالا گیا تھا ان میں سے صرف پانچ چار سطروں کا انتخاب کیا جس میں سے دو سطریں تو تصفیۃ العقائد (مجتبائی ص ۲۵ سطر ۱۵-۱۶) سے لیں، اور تین سطریں (ص ۲۸ سطر ۲، ۳، ۴) سے لیں اور ان کا اول و آخر سب چھوڑ دیا جن پر ان منقولہ سطروں کی مدعاء کا مفہوم موقوف تھا، پھر ان دونوں عبارتوں کو جو ص ۲۵ و ص ۲۸ کی الگ الگ تھیں اس طرح یکجائی طور پر نقل کیا جس سے یہ دونوں عبارتیں مل کر ایک مسلسل عبارت نظر آئے اور مطلوبہ نتیجہ (تکفیر) بآسانی برآمد کر لیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر ”عملی ثبوت“ فراہم ہونے کی کوئی صورت نہ تھی۔

یعنی اندازِ نقل ایسا رہا کہ ”گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے“ ان دونوں عبارتوں کے درمیان میں ۲۸ سطریں چھوڑ دی گئیں جو ان دونوں عبارتوں کے مدعاء کو دوسرے سے ملا کر نتیجہ پیدا کرتی تھیں، ادھر پہلی عبارت کے شروع کی ۶ سطریں چھوڑ دی گئیں اور دوسری عبارت کی آخر کی کئی سطریں چھوڑ دی گئیں جن میں اس مسئلہ کا وہ نتیجہ مذکور تھا جس سے انبیاء علیہم السلام کی تنزیہ اور تقدیس ہوتی تھی، اس لئے کہ یہ سطریں دافع تکفیر تھیں۔

بہر حال یہ تصرفات تو مجموعی مسئلہ کی لمبی چوڑی ۶۰ سطری عبارت میں کئے گئے ادھر نقل کردہ عبارتوں میں بھی خاص دیانتداری سے کام لیا گیا کہ پہلی عبارت کے شروع میں سے جو صفحہ ۲۵ سے لی گئی ہے، لفظ ”پھر“ حذف کر دیا گیا جس سے سابقہ کلام پر ترقی واضح ہوتی تھی، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اصل جواب تو آچکا ہے ترقی کر کے ایک بات یہ بھی کہی جاسکتی ہے، ناقل نے ”پھر“ کا کلمہ اڑا کر ترقی ہی کو اصل مدعا دکھلانے کی کوشش کی ہے۔ پھر اس عبارت سے لفظ ”اور“ بھی حذف کر دیا

ہے جس سے یہ واضح ہوتا کہ یہ ایک کبریٰ اور کلیہ ہے جو مسلمہ کل ہے، لیکن لفظ ”اور“ کے حذف ہو جانے کے بعد وہ صاحبِ عبارت ہی کا جزوی مدعا بن کر رہ گیا ہے۔

بہر حال دو الگ الگ عبارتوں کو ملا کر ایک دکھلانا، ان کے اول و آخر کو حذف کر جانا، درمیان کی کتنی ہی متعلقہ سطریں اڑا جانا، پھر نقل کردہ عبارتوں میں سے ادواۃ ربط کو حذف کر کے عبارت نقل کرنا نقل کی دیانت داری کا کافی ثبوت ہے، جو ظاہر ہے کہ کسی اہم رازِ سر بستہ ہی کے لئے ہو سکتا ہے، اور راز دارانہ انداز ہی سے ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر حضرت والا کی تمام عبارتوں اور ان کے سیاق و سباق کو ملا کر پڑھا جائے تو حضرت کا مفہوم تو ضرور واضح ہو جاتا مگر ناقل محترم کا تکفیری منصوبہ پورا نہ ہو سکتا اور ان کی تلخیصات کھل جاتیں جس سے ”عملی ثبوت“ میں رخنہ پڑ جاتا۔

صاحبِ تحریر کی اعتقادی اور عملی زندگی کے تناظر میں

اس کے کلام کا محمل متعین کیا جائے گا

اس تفصیل سے میری غرض صرف ناقل و مستفتی کی کارروائی پر روشنی ڈالنا تھی، نہ یہ کہ آپ حضرت نانوتویؒ کی عبارت کے سیاق و سباق ملانے کی زحمت میں مبتلا ہوں اور پھر جھٹ کہہ دیں کہ اسی طرح مولانا مودودی کی عبارات کا سیاق و سباق بھی ملا لیا کرو۔ میں جس موضوع پر متوجہ کرنے کی جرأت کر رہا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ آپ عبارت کے سیاق و سباق سے زیادہ عبارت والے کی اعتقادی و عملی زندگی کو سامنے رکھ کر اس کی عبارت کا محمل اور مقصد متعین کریں۔ ناقل عبارت نے عبارتوں کو کتر بیونت کرنے کی بجائے اگر صاحبِ عبارات کے معتقدات و اخلاق اور صفات کی زندگی کو دیکھ لیا ہوتا، یا استفتاء میں مفتی کو متنبہ کر دیا ہوتا تو ان کی عبارت کا مطلب خود بخود سامنے آ جاتا اور اس صورت میں بھی سامنے آ جاتا کہ عبارت اس کی ادائیگی سے قاصر بھی ہوتی، پھر بھی نہ بنتا تو اس کی زندگی کو سامنے رکھ کر اس کی تاویل کر لی جاتی۔ پس ہم اگر حضرت کی عبارت میں تاویل و توجیہ سے کام لیں گے تو اس وقت کہ ان کی عبارت کا کوئی مفہوم ان کی اعتقادی زندگی کے خلاف مترشح ہوتا ہو، ورنہ نہیں۔

مثلاً اگر حضرت والا کے عقیدہ میں تنقید عام کا کوئی ایسا اصول ہوتا، جس کی رو سے سلف اور خلف پر بوچھا کرنا ان کی زندگی بن گئی ہوتی، اور وہ جوشِ تنقید میں انبیاء علیہم السلام تک کے بارے میں گہہ و بے گہہ حفاظتِ خداوندی اٹھ جانے کے قائل ہوتے جس سے انبیاء کی طرف ایہامِ کذب ہی نہیں عینِ کذب بمعنی معصیت کی نسبت بھی کوئی مستبعد نسبت نہ ہوتی، تو پھر سیاق و سباق ملا کر ان کی عبارت سے صحیح مطلب نکالنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی اور نکالا بھی جاتا تو ان کی زندگی اور ان کا عقیدہ اسے رد کر دیتا، لیکن بحمد اللہ وہ اس قسم کے اصول و عقائد سے بری ہیں تو ناقلِ عبارت کی تلخیصات اور ان سے پیدا شدہ تکفیری نتیجہ سے بھی بری ہیں، اور ہم توجیہ حسن پر مجبور۔

عبارت سازی یا غلط واقعہ نگاری کے ذریعہ

فتویٰ لینے کا وبال مستفتی پر

مسئلہ زیر بحث میں مستفتی نے مفتی کے سامنے جس انداز سے ایک گمنام عبارت پیش کر کے صورتِ سوال پیش کی، اس نے اس کو سامنے رکھ کر فتویٰ صادر کر دیا۔ اب اگر اس فتویٰ کی رو سے حکم عائد ہوا تو اس عبارت والے پر عائد ہوا جس نے حضرت والا کی اصلی عبارت کے بجائے خود اپنی تصرف کردہ عبارت بنام حضرت والا پیش کی، نہ کہ حضرت والا پر، کیونکہ یہ تصرف کردہ عبارت ان کی عبارت ہی نہ رہی، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ لوگوں نے حضور اقدس علیہ السلام کو معاذ اللہ مذموم کہہ کر برا کہنا شروع کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ لوگ مذموم کو برا کہہ رہے اور میں محمد ہوں، جس سے واضح ہے کہ تعبیر بدل دینے کے بعد وہ تعبیر اس بدلنے والے ہی کی ہو جاتی ہے اور بدلی ہوئی تعبیر کے نتائج اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔

اس لئے یہ فتویٰ اس کے لئے ہے جس نے یہ عبارت باندازِ مذکور بنائی، دارالعلوم دیوبند میں ہزار ہا استفتے موصول ہوتے ہیں، بیس بائیس ہزار فتاویٰ کا سالانہ اوسط ہے، استفتوں میں زید، عمر کی سینکڑوں باتیں اور عبارتیں، محاکموں اور فتوؤں کے لئے آتی ہیں، مفتی کو فرصت کب ہے اور اسکے

ذمہ کب ہے کہ وہ موصولہ عبارتوں کے ماخذ تلاش کرے، یا سائل سے بار بار مراجعت کر کے ان ماخذوں کے حوالے اور پتے معلوم کرے، یہ کام مستفتی کا ہے کہ کوئی عبارت حکم کے لئے بھیجے تو کتاب کا حوالہ دے تاکہ عبارت کے مالہ و ماعلیہ کا اندازہ کر کے حکم لگایا جائے۔ نیز صاحب عبارت کا نام لکھے، کیوں کہ عبارت کا مقصد سمجھنے میں شخصیت کے انتساب کو بہت کچھ دخل ہے اس کے اوصاف و صفات اور مجموعی کیریئر ہی اس کی عبارت کے معنی سمجھاتا ہے نہ کہ محض کالے حروف اور سفید کاغذ۔ اس لئے مفتی اگر کسی گمنام عبارت کے سمجھنے میں غلطی کر جائے تو فی الحقیقت ذمہ داری مستفتی کی ہے نہ کہ مفتی کی۔ ہاں اگر عبارت کے ساتھ صاحب عبارت کا نام یا کتاب کا حوالہ مستفتی دے رہا ہے جو اُس کا فرض ہے پھر مفتی بلا مراجعت کتاب عبارت پر کوئی حکم لگا دے، تو بلاشبہ اس کی بے احتیاطی سمجھی جائے گی لیکن استفتاء زیر بحث میں مستفتی نے تو وہ کچھ نہ کیا جو اس کا فرض تھا، تو مفتی نے اگر وہ کچھ نہ کیا جو اس کا فرض ہی نہیں تھا تو اس پر عند اللہ یا عند الناس کوئی ملامت نہیں ہو سکتی ہے، ورنہ مستفتی صاحب کے طرزِ عمل پر تو قرآن کی دو مختلف آیتیں جوڑ کر ایک شخصیت کیا سارے مسلمانوں کو کافر اور جہنمی ثابت کیا جاسکتا ہے:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ: ایک جگہ سے لیا جائے اور أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: دوسری جگہ سے لیکر دونوں کو جوڑ دیا جائے تو سارے مسلمان بآسانی جہنمی ثابت ہو جائیں گے، گو یہ حرکت کوئی عالم مفتی نہیں کر سکتا کیونکہ قرآن کی آیتوں سے کم و بیش سب کو ہی مناسبت ہوتی ہے، حافظ ہو یا ناظرہ خواں، لیکن مفتی کے لئے دنیا بھر کی تمام کتابوں کا حافظ ہونا اور ان کی عبارتوں کا مستحضر رکھنا کہ عبارت سامنے آتے ہی وہ کتاب و مصنف سب کو ایک دم سمجھ جائے، نہ ضروری ہے نہ ممکن ہے، اور نہ دنیا کے کسی مفتی کا دستور ہی ہے۔ اس لئے اس استفتاء کے سلسلہ میں پیش کردہ عبارت کا حکم بتلا کر مفتی اپنے فرض سے سبکدوش ہو گیا، خیانت اس مستفتی پر عائد ہوتی ہے جس نے مفتی کو اندھیرے میں رکھ کر اس سے غلط حکم حاصل کرنے کی سعی کی، جو مستفتی کے لحاظ سے یقیناً غلط اور جعلی حکم تھا۔

مفتی کو انتہائی بصیرت اور تیقظ و بیداری کی ضرورت

بہر حال مستفتی نے مفتی کو مغالطہ میں ڈالنے کیلئے یہ طرزِ عمل اختیار کیا اور اس کی نقل عبارت میں کتر بیونت اور مغالطہ انگیزی کا رگر ہوگئی، تاہم میں جرأت کر کے یہ ضرور عرض کروں گا کہ جس قدر عبارتیں مستفتی نے نقل کیں خواہ وہ کتر بیونت ہی کے ساتھ نقل کیں وہ بھی اس حکم کی مستحق نہ تھیں، جو حضرات مفتیانِ کرام نے ان پر صادر فرمایا۔ کیونکہ ایک مفتی نے تو اپنے فتوے میں انبیاء کے معاصی سے معصوم ہونے کا عقیدہ ظاہر کر کے (جو یقیناً حق ہے) حکم لگایا تو گویا یہ تسلیم کر لیا کہ استفتاء میں نقل شدہ عبارتوں سے یہ نکلتا ہے کہ انبیاء معاذ اللہ معاصی سے معصوم نہیں، اور دوسرے مفتی نے اس پر تکفیر کا حکم لگا کر یہ مان لیا کہ تصفیۃ العقائد کی عبارت میں کوئی منافی اسلام بات ضرور موجود ہے، حالانکہ ان عبارتوں میں سے کسی ایک سے بھی یہ نہیں نکلتا کہ اس میں انبیاء علیہم السلام کو معاذ اللہ مرتکب گناہ یا ان کے حق میں ارتکابِ گناہ کا امکان تسلیم کیا گیا ہے۔ کیوں کہ پہلی عبارت کا حاصل تو یہ ہے کہ دروغ کئی قسم کا ہوتا ہے، ہر ایک کا حکم یکساں نہیں، نبی کا ہر قسم سے معصوم ہونا ضروری نہیں۔ دوسری کا حاصل یہ ہے کہ جب دروغ کی کئی قسمیں ہیں، کچھ جائز اور کچھ ناجائز، جن کی تفصیلات اسی کتاب کے درمیان متروکہ عبارتوں میں کردی گئی ہیں) تو علی الاطلاق دروغ معصیت بھی نہ ہوا، اور اس لئے منافی نبوت بھی نہ ہوا، تو ظاہر ہے کہ دروغ کی جو قسم شرعاً جائز ہوگی اور نبی سے اس کا ارتکاب مان لیا جائے تو وہ معصیت ہی کب ہوا جس کی طرف معصیت یا دروغ کی نسبت لازم آئے، کیونکہ معصیت کے معنی خلافِ شرع کرنے کے ہیں، وہ جائز قسم خلافِ شرع ہے کب کہ اس کا ارتکاب معصیت ہو، جب کہ وہ شرعاً جائز ہے، تو پھر اس عبارت سے یہ کب نکلا کہ نبی سے معصیت کے صدور کا امکان ہے، یا یہ عقیدہ اہل سنت والجماعت کے خلاف ہے کہ صاحبِ عبارت پر اس کا الزام عائد کر کے انہیں مخالفِ اہل سنت والجماعت یا خارج از اسلام ہونے کا حکم لگایا جائے اور تجدیدِ ایمان اور تجدیدِ نکاح کا آرڈر دیا جائے۔

بہر حال اگر صرف وہی عبارتیں بھی سامنے رکھ لی جائیں جو مستفتی نے کتر بیونت کر کے نقل کی

ہیں تب بھی ان پر نہ کفر کا حکم لگ سکتا ہے نہ مخالفِ اہل سنت ہونے کا اتہام۔ اس لئے میرے خیال میں حضراتِ مفتیانِ کرام سے اس افتاء میں تسامح ہوا ہے اور انھوں نے عبارتوں کو سرسری دیکھ کر جن کا عنوان اپنے سیاق و سباق سے کٹ کر ذرا وحشت ناک سا تھا یہ حکم مذکورہ لگا دیا، گو میں ذوقاً یہ بھی سمجھتا ہوں کہ اس حکم کا منشاء عصمتِ نبوی اور عظمتِ نبوت کا مفتیوں کے قلوب پر بے پناہ استیلاء ہونا ہے، کہ اس میں محصور اور اس سے مغلوب ہو کر یہ غور نہ کر سکے کہ ان عبارتوں کا ظاہر جیسا وحشت ناک نظر آ رہا ہے، ان کے مدلول میں قطعاً وہ وحشت نہیں، مگر غلبہٗ عظمتِ نبوی میں سرسری دیکھ کر یہ حکم لکھ دیا گیا، اس لئے منشاءِ حکم تو بلاشبہ قابلِ قدر ہے مگر خود حکم قابلِ ترمیم اور قابلِ رجوع ہے، اور مجھے امید ہے کہ حضراتِ مفتیانِ کرام اگر اس نقطہ پر پہنچ جائیں گے جو میں نے پیش کیا ہے، تو وہ اس فتوے سے رجوع ضرور شائع فرمادیں گے۔ (۱)

خاتمہ کلام

حاصل کلام یہ ہے کہ حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہ کی ان زیر بحث عبارتوں کا سیاق و سباق ملا کر اور ان تمام درمیانی اور اگلی کچھلی عبارتوں کو جوڑ کر جن کو ناقل نے قطع و برید کر کے مفتی کے سامنے ہی نہیں آنے دیا، یا اس سیاق و سباق کو چھوڑ کر صرف نقل شدہ عبارتوں ہی میں غور و فکر کر کے صحیح محمل سامنے لانے کی ضرورت محض اس لئے داعی ہوئی کہ ان کی اعتقادی اور عملی و اخلاقی زندگی کے ساتھ وہ جعلی معنی نہیں بن سکتے تھے جو ناقلین نے اپنے مقاصدِ شومہ کی خاطر تصرفات سے بنانے چاہے، یا حضراتِ مفتیانِ کرام کی طائرانہ نظر انہیں نہ بھانپ سکی، اور تکفیر کا شاخسانہ کھڑا ہو گیا۔

لیکن مودودی صاحب کی عبارتوں میں جب کہ وہ اپنے متبادر معنی کے لحاظ سے سلف کے خلاف ہوں یا ان کی کسی تنقیص و توہین پر مشتمل ہوں، تاویل کرنے یا سیاق و سباق ملا کر ایسی تو جیہات کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں، جن سے وہ سلف کے مسلک کے موافق یا ان کی شایانِ شانِ عظمت و عقیدت کا مظہر ہو جائیں کیونکہ ان کے یہاں بلحاظِ اصول و عقائد سلفِ صالحین اور ان کے طریقے کی

کوئی اہمیت ہی کب ہے کہ اس کی فکر انہیں یا کسی کو دامن گیر ہو؟ وہ اصولاً ان کی غلطیاں پکڑنا، ان پر تنقید و گرفت کرنا اور ان پر چھینٹے دینا، جائز خیال کرتے ہیں۔ اندریں صورت ان کی طرف سے ان کی ساری عبارتیں بھی اگر سلف کے طریقے کے خلاف ہو جائیں تو ہو جائیں، وہ ان کے طریقے اور ان کی ذہنی غلامی کی پرواہ کب کرتے ہیں؟ اس لئے ان کی عبارتوں سے تشبیہ دے کر کسی توجیہ حسن کا مطالبہ کرنا ایک بے معنی مطالبہ اور خود اپنے اصول کی خلاف ورزی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ایک طرف تو ناقل عبارت و مستفتی صاحب قیامت کی جواب دہی کا منظر سامنے رکھ کر فرمائیں کہ انہوں نے عبارات میں خیانتوں کا طریقہ کیوں روارکھا، اور اس خیانت کے ساتھ تکفیر کے لئے زمین کیوں ہموار کی؟ ادھر مقالہ نگار صاحب بھی قیامت کی جواب دہی کا منظر سامنے رکھ کر فرمائیں کہ انہوں نے حضرت نانوتویؒ اور مودودی صاحب کی شخصیتوں اور ان کے اصول و عقائد کے فرق کو جاننے کے باوجود (جبکہ وہ بہ اقرار خود دیوبند کے تعلیم یافتہ بھی ہیں) تاویل و توجیہ کے اس فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے اساتذہ پر یہ الزام کیوں لگایا، کہ وہ مولانا مودودی کی کتابوں سے کچھ کچھ عبارتیں لے کر ان کی مخالفت کرتے رہنے ہی کو سب سے بڑا نصب العین سمجھ بیٹھے ہیں، یا چند مقررہ جزوی عبارتوں کے چند مفروضہ معانی کو بار بار دوہراتے رہنا اور خلاف ہوا دیتے رہنا ہی ان کا مشغلہ رہ گیا ہے، دریاں حالیکہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ ان کے سامنے مودودی صاحب کی یہ چند جزئیات ہی نہیں بلکہ ان کے اصول اور بنیادی عقائد ہیں جن کی بناء پر انہوں نے رائے قائم کی ہے اور وہ ان کی جزئیات اور جزئی عبارتوں میں توجیہ و تاویل کو غیر ضروری جانتے ہیں جبکہ ان کے اصول ان تاویلات کو برداشت نہیں کر سکتے۔

رہا یہ کہ موصوف کی جزوی عبارتوں یا جزوی دعاوی کے سمجھنے میں اگر کسی دیوبند والے سے اتفاقاً تسامح ہو گیا ہو یا بالفرض آپ کی کسی عبارت سے استنباط مسئلہ میں کسی نے پورے تیقظ سے کام نہ لیا ہو، تو اس کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ نکلتا ہے کہ مودودی صاحب فلاں جزئی میں غلط کار نہیں۔ مثلاً: انہوں نے فلاں صحابی کا تخطیہ نہیں کیا، یا فلاں کی توہین ہرگز نہیں کی، اور ایسا سمجھنا سمجھنے والے کی غلطی ہے، تو ممکن ہے کہ اس خاص جزئی واقعہ کی حد تک وہ حق بجانب ثابت ہو جائیں، لیکن یہ کہ

انہوں نے تخطیہ صحابہ، تنقیدِ سلف کا اصول بھی ترک کر دیا ہے اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا، اس لئے جو لوگ انہیں اصول کی وجہ سے غلط کار کہہ رہے ہیں وہ اس جزئی معاملہ میں ان کے حق بجانب ہو جانے پر بھی انہیں غلط کار ہی کہتے رہیں گے جبکہ غلط کاری کا اصول انہوں نے پلے باندھ رکھا ہے، اس لئے سطح پرست تو ممکن ہے یہی کہیں کہ جب فلاں بات کا جواب مودودی صاحب یا ان کے اتباع کی طرف سے دیا جا چکا ہے تو پھر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ پھر بھی انہیں غلط رَوٹھیرا رہے ہیں، کیا قیامت کا منظر ان کے سامنے نہیں؟ لیکن حقیقت شناس حضرات کی نگاہ اس پر ہوگی کہ یہ جواب دہندے حضرات اصولِ مخالف کو باقی رکھ کر جو جزئیات کے جوابات میں مصروف ہیں اور غلطی کو بنا کر غلط روی کی اصولی راہ کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہیں تو انہیں کیا ہو گیا ہے کہ یہ اب بھی ان علمائے حق کو غلط رَوٹھیرا رہے ہیں جن کی نگاہ ان غلط جزئیات سے زیادہ ان کے اندرونی غلط اصولوں پر ہے، جن کے ذریعہ سلف اور خلف سب ہی کی راہیں غلط ٹھہرتی جا رہی ہیں، کیا قیامت کی جواب دہی کا منظر ان کے سامنے نہیں؟

بہر حال اختلاف رکھنے والوں کی نظر مثالوں پر زیادہ نہیں اصول و کلیات پر ہے، ان کی کوئی تبدیلی ابھی تک سامنے نہیں ہے اسلئے ان علماء کی رائے میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہے، محض جزئیات کے رد و بدل سے ان کی رائے پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، نیز اسی طرح جزوی عبارتوں کی توجیہ و تاویل بلا تبدیلی اصول بیکار اور عبث بھی ہے، جس کا شکوہ کے ساتھ مطالبہ کیا گیا ہے اور توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل کی مصداق بھی ہے، جس کی جرأت مقالہ نگار بھی نہیں کر رہے ہیں۔

یہی وہ طرزِ عمل ہے جس سے مسلمانوں میں تو انتشار پھیل رہا ہے کہ وہ عقیدہ و عمل کی زندگی سے دور ہو کر باہمی آویزشوں میں پھنس گئے ہیں اور غیروں میں جرأت بڑھ رہی ہے کہ وہ مسلمانوں کو اپنے میں منضم کرنے کی جرأت کر رہے ہیں، اگر یہ انشاء و ادب کی قابلیتیں اپنا رخ اس طرف کئے ہوئے رہتیں کہ مسلمانوں کو تو سلف صالحین کے طریقہ پر جمایا جاتا، اور ان کے دلوں میں سلف کی عظمت، ان سے اسوہ شناسی اور ان معیاری زندگیوں سے عقیدت و عظمت کے ساتھ استفادہ کرنے کی امنگ بٹھائی جاتی، اور پھر ان سے مطمئن ہو کر اغیار کی راہنمائی اور انجذاب کی سعی کی جاتی تو کیا

اچھا ہوتا، اور یہ ہر وقت ممکن ہے، لیکن اگر یہ راہ اختیار نہیں کی جاتی تو میں آپ ہی کے الفاظ میں آپ کو خطاب کروں گا کہ:

”آپ کا یہ طرزِ عمل بالکل غلط ہے، دین کی جڑوں میں کھریا ہے، علماء کرام کے وقار کو گرانے کا موجب ہے، مسلمانوں میں انتشار و افتراق اور نفرت و حقارت کے جذبات مشتعل کرنے کا سبب ہے۔ آپ براہِ نوازش قیامت کی جواب دہی کا منظر سامنے رکھ کر فرمائیں، وہاں یہ مخالفتیں کسی طرح خدمتِ دین شمار نہ ہو سکیں گی، ان تخریبی سرگرمیوں کو ترک کر کے تعمیری امور کی طرف تمام قوتوں اور صلاحیتوں کا رخ پھیریے۔“

آخر میں گزارش ہے کہ آپ بھی اسے جانتے ہیں اور ہم بھی فیما بیننا و بین اللہ سمجھے ہوئے ہیں کہ ہمیں آپ حضرات کی ذوات سے کوئی پر خاش نہیں، اتفاق و اختلاف کا تعلق ذوات سے نہیں مسلک، طریقہ، اصول اور ذوق سے ہے، جس میں بنیادی بات ایک ہی ہے کہ ہم سلفِ صالحین، صحابہ کرام، ائمہ مجتہدین اور منیبین کی عظمت و اطاعت اور روایت و درایت میں ان پر اطمینان اور ان کے آثار کی روشنی میں مقید ہو کر دین کو سمجھنا اور انہیں کے طریقِ عمل کو عملاً اختیار کرنا ضروری سمجھتے ہیں، اس کے خلاف نہ جانا چاہتے ہیں نہ کسی کو جاتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں، اس کے سوا ہمارا کوئی مقصد نہیں۔ ان اصول کے فرق سے ہم متفرق ہو جائیں گے اور انہیں کے جمع سے ہم جمع ہو جائیں گے اس لئے ہماری درخواست ہے کہ ادھر ہی دھیان دیا جائے اور اسی پر اپنی توجہات کو مرکوز کیا جائے۔

یہ تحریر چوں کہ جوابی ہے، اور بحث و جواب میں طبعاً قلم کہیں نہ کہیں لب و لہجہ و الفاظ میں حدود سے متجاوز بھی ہو جاتا ہے، اس لئے بہ اُمیدِ معافی درخواست ہے کہ اس قسم کے تجاوز کو مقتضائے طبعیہ یا مقتضیاتِ اعتراض پر محمول کر کے نظر تسامح سے کام لیا جائے۔ والحمد للہ اولاً و آخراً۔

محمد طیب غفرلہ

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۲ جمادی الثانی ۱۳۷۵ھ

فتوے سے رجوع

ایک گمنام عبارت جس میں نہ کتاب کا حوالہ تھا نہ مصنف کا نام، مولوی غلام نبی صاحب جالندھری نے بصورتِ استفتاء مورخہ ۲۷/ربیع الاول ۱۳۷۵ھ کو دارالعلوم میں بھیج کر دارالافتاء سے فتویٰ (نمبر ۴۱/د) حاصل کیا، جس کی عبارت حسبِ ذیل تھی:

”انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں ان کو مرتکبِ معاصی سمجھنا (عیاذ باللہ) اہل سنت والجماعت کا عقیدہ نہیں“ اس کی یہ تحریر خطرناک بھی ہے اور عام مسلمانوں کو ایسی تحریرات کا پڑھنا جائز بھی نہیں۔ فقط واللہ اعلم
سید احمد علی سعید

جواب صحیح ہے۔ ایسے عقیدے والا کافر ہے، جب تک وہ تجدیدِ ایمان و تجدیدِ نکاح نہ کرے اس سے تعلق قطع کر دیں۔

مسعود احمد عفا اللہ عنہ

نائب مفتی دارالعلوم دیوبند

لیکن ”دعوت“ اخبار مورخہ ۱۷ جنوری ۱۹۵۶ء کے ایک مضمون سے جو انہی مستفتی صاحب (غلام نبی) کے نام سے شائع ہوا ہے یہ عقیدہ کھلا کہ جو عبارت انہوں نے مستفتی بن کر بھیجی تھی، وہ ”تصفیۃ العقائد“ کی عبارت تھی جس کے مصنف بانی دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ ہیں، اور اب وہ ہی مستفتی صاحب مودودی بن کر اس عبارت اور اس سے متعلقہ فتویٰ کو جماعتِ اسلامی کے اغراض کی تکمیل کے لئے ”دعوت“ اخبار میں شائع کر رہے ہیں۔ جس سے واضح ہوا کہ اس مغالطہ انگیز استفتاء سے ان کی غرض کسی مسئلہ کی تحقیق نہ تھی بلکہ اس حیلہ سے جماعتِ اسلامی کے مقاصد کے لئے کام نہ لانا تھا جسے وہ اپنے مضمون میں عملی ثبوت کے عنوان سے تعبیر کر رہے ہیں۔ اس راز کے کھلنے پر تصفیۃ العقائد کی مراجعت کی گئی تو واضح ہوا کہ مستفتی صاحب نے یہ جعل سازی کی کہ مضمون متعلقہ میں سے دس سطور چھوڑ کر صفحہ ۲۵ سے عبارت کا ایک ٹکڑا لیا، اور پھر ۵۰ سطور چھوڑ کر صفحہ ۲۸ کی عبارت سے ۲۵ کی عبارت کو ملا دیا، نیز حروفِ عطف و ترقی کو حذف کر کے ایک مسلسل عبارت کی صورت میں اسے پیش کیا اور ہمیں مغالطہ میں ڈالا، اور کچھ ہم بھی ان کے اس طرزِ عمل اور

اندازِ نقل سے غلطی میں مبتلاء ہوئے، جس کا نتیجہ مذکورہ فتویٰ تصحیح کی صورت میں ظاہر ہوا۔
 اب جب کہ ادھر تو یہ جعل سازی کی گئی اور ادھر ہم فیما بیننا و بین اللہ جانتے ہیں کہ
 صاحبِ عبارت حضرت نانوتویؒ بحمد اللہ صحیح العقیدہ و کامل الایمان اہل سنت والجماعت حنفی تھے، بلکہ
 ان کی ایمانی روحانی تعلیمات و حکمت کی بدولت کروڑوں مسلمانوں کو صحیح العقیدہ اور اہل سنت
 والجماعت ہونے کا شرف نصیب ہوا، اس لئے ہم صاحبِ عبارت یا عبارت کے بارے میں دیئے
 گئے اس حکم سے رجوع کرتے ہیں، وہ حکم جو صاحبِ عبارت کے بارے میں دیا گیا غلط، غلط فہمی اور
 غلط اندازی کا نتیجہ تھا۔

جو لوگ اس فتوے سے کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہوں وہ اس غلطی کو مستفتی کی غلط اندازی اور
 مغالطہ انگیزی پر محمول کر کے اپنے ذہنوں کو صاف کر لیں۔

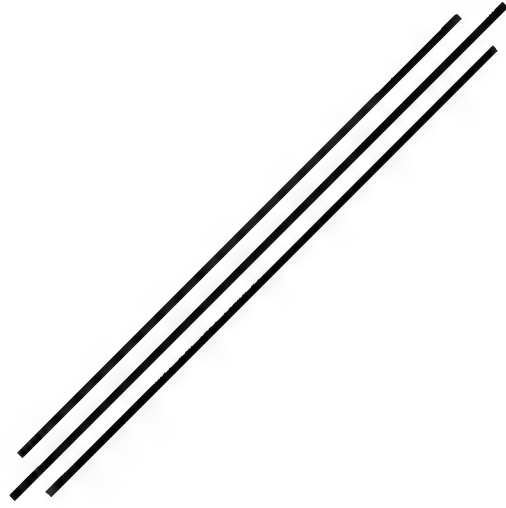
مسعود احمد عفی عنہ

نائب مفتی دارالعلوم

سید احمد علی سعید

نائب مفتی دارالعلوم

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ



بریلوی حضرات کی طرف سے پھیلائی ہوئیں

غلط فہمیوں کا ازالہ

.....

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سطورِ اولین

حضرات اکابر دیوبند قدس اسرار ہم کی زریں تاریخ شاہد عدل ہے کہ ان کا مقصد حیات، دین صحیح کی تفہیم و تشریح و اصلاح امت رہا ہے جس کے لئے ان حضرات نے کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہیں فرمایا، اور بفضلہ تعالیٰ ان کے مخلصانہ مجاہدات کی برکات سے نہ صرف برصغیر بلکہ دنیا کے گوشہ گوشہ میں مسلمان عقائدِ حقہ پر قائم ہیں، اور اپنے اسلامی تشخص کی حفاظت میں کوشاں رہتے ہیں۔

مگر سوئے اتفاق کہ مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی اور ان کے متبعین نے عرصہ دراز سے اکابر دیوبند کی ان خدمات پر پانی پھیرنے کے لئے مخالفانہ پروپیگنڈہ کر رکھا ہے، حتیٰ کہ ان کی محققانہ تصانیف و فتاویٰ کی عبارتوں میں کتر بیونت کر کے اور اپنی طرف سے ان کے معافی و مطالب طے کر کے اکابر دیوبند کی تکفیر کو اپنا محبوب مشغلہ بنا رکھا ہے۔ اسی طرح کی ایک مذموم کوشش مولانا احمد رضا خاں صاحب نے ۱۳۲۲ھ میں حسام الحرمین کتاب لکھ کر کی تھی اور اس میں خاص طور پر حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ، امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ، کو نشانہ بنایا تھا اور عرب علماء کو مغالطہ دے کر کفر کے فتاویٰ حاصل کئے تھے۔

علمائے دیوبند کی جانب سے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے دفاع میں ان مغالطوں کے ازالوں کی بارہا کوشش کی جا چکی ہے۔

زیر نظر رسالہ بھی اسی سلسلہ کی ایک قیمتی کڑی ہے اس رسالہ میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند نے انتہائی سنجیدہ و ہمدردانہ انداز میں غلط فہمیوں کے ازالہ کی بھرپور کوشش فرمائی ہے جو دارالافتاء دارالعلوم دیوبند میں آئے ہوئے ایک

استفتاء کے جواب میں حضرت قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا تھا۔ اب اس کو نئی کتابت کے ساتھ آفسیٹ پر طبع کرایا گیا ہے۔

امید ہے یہ رسالہ بریلوی طبقہ کی پھیلائی ہوئیں غلط فہمیوں کو ختم کرنے کا بہترین ذریعہ ثابت ہوگا۔ واللہ ولی التوفیق۔

محمد عثمان منصور پوری
نائب مہتمم دارالعلوم دیوبند
۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ایک مخلصانہ دعوت

نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ ۝

زیر نظر رسالہ چند سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے۔ ۱۳۲۲ھ میں مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی نے نہ معلوم کس کے ایماء یا کس جذبہ کے تحت اس وقت کے جید علماء ہند کے خلاف ایک غلط استفتاء مرتب کیا اور علماء عرب سے فتویٰ حاصل کیا اور اس کو یہاں شہرت دینی چاہی، مگر جوں ہی اس کا علم علماء ربانیین کو ہوا انھوں نے صحیح صورت حال علماء عرب کے سامنے رکھی جسکے نتیجے میں انھوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کیا اور اعلان کیا کہ جن علماء کے متعلق دھوکا دے کر ہم سے پہلے فتویٰ حاصل کیا گیا تھا وہ مخلص، متبع سنت اور ہندوستان میں کتاب و سنت کے سب سے بڑے معلم ہیں۔

ادھر ایک مستفتی نے پھر ”حسام الحرمین“ کے حوالہ سے حجۃ الاسلام حضرت مولانا نانوتوی (متوفی ۱۲۹۷ھ)، امام ربانی حضرت مولانا گنگوہی (متوفی ۱۳۲۳ھ)، شارح ابوداؤد حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری (متوفی ۱۳۲۶ھ) اور حکیم الامتہ حضرت مولانا تھانوی (متوفی ۱۳۶۲ھ) قدس اللہ اسرارہم کے سلسلے میں پوچھا تھا کہ ان حضرات کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اسکی حقیقت کیا ہے۔

یہ استفتاء دارالافتاء سے ہوتا ہوا حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب دامت برکاتہم کی خدمت میں پیش ہوا، آپ نے قلم برداشتہ ان سوالات کے جوابات تحریر فرمادیئے۔ ان جوابات میں اجمالی طور پر وہ ساری ضروری چیزیں بڑی خوبی سے آگئی ہیں جن کی ایک حق پسند و حق طلب کو ضرورت ہوتی ہے۔

ایک سوال کے جواب میں حضرت مولانا محمد اسماعیل شہید (متوفی ۱۳۲۶ھ) کی ایک عبارت کی تشریح بھی آگئی ہے۔ حضرت مہتمم صاحب مدظلہ نے اخیر میں اس راستہ سے ملت اسلامیہ کا شیرازہ منتشر کر دیئے جانے پر اپنے دردِ دل کا اظہار فرمایا ہے۔ آپ کی علمی و دینی بصیرت، ژرف نگاہی اور

فکر و نظر کی گہرائی کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں، اس مختصر سے مقالہ میں یہ ساری خوبیاں بدرجہ اتم موجود ہیں جو پڑھنے والے کے دل و دماغ کو روشنی بخشتی ہیں۔ خدا کرے یہ مختصر اور جامع تحریر ان مسلمانوں کے لئے حق نما ثابت ہو جن کو دنیا دار مدعیانِ علم گمراہ کرنے کی ناکام سعی کرتے ہیں اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالتے ہیں۔

دعاء ہے کہ رب العالمین ملت اسلامیہ پر تادیر حضرت حکیم الاسلام مدظلہ کا سایہ عاطفت قائم رکھے اور آپ کے علوم و حکم سے ہم سب کو مستفید فرمائے۔ ”ایں دعاء از من و از جملہ جہاں آمین باد“

محمد سالم قاسمی، استاد دارالعلوم دیوبند

۶/ ذی الحجہ ۱۳۹۰ھ

سوالات

قبلہ محترم مفتی صاحب بعد ما وجب آنکہ:

مجھے میرے ایک مہربان دوست نے ایک کتاب دی ہے جس کا نام ”حسام الحرمین“ ہے۔ میں نے اس کا مطالعہ کیا اس میں دارالعلوم کے کئی مشہور علماء کے متعلق ایسی باتیں لکھی ہیں جن کو پڑھ کر میرا خون کھولنے لگا اور میں سمجھتا ہوں کہ جس کے دل میں ذرا سا بھی ایمان ہوگا اور سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ہوگی اس کا خون کھول ہی جائے گا اور اس کتاب پر بہت سے علماء عرب کے دستخط ہیں۔ مکہ اور مدینہ کے علماء نے اس کی تائید کی ہے، آپ برائے خدا میرے سوالات کے جواب دیں اور یہ بھی بتائیں کہ اگر اس کتاب میں لکھی ہوئی باتیں غلط ہیں تو علمائے عرب نے اس پر دستخط کیوں کئے اور علماء دیوبند کی طرف سے اس کتاب کا اب تک جواب کیوں نہیں دیا گیا؟ میں بے چینی سے جواب کا منتظر ہوں۔

سوالات حسب ذیل ہیں:

سوال نمبر (۱)

”حسام الحرمین“ میں ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادری) نے تحذیر الناس میں لکھا ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی نہیں ہیں اور آپ کے زمانے کو سب انبیاء کے اخیر میں تسلیم کرنا عوام (ان پڑھ جاہلوں) کا خیال ہے۔

سوال نمبر (۲)

حسام الحرمین میں ہے کہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادری) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ جھوٹ بولتا ہے۔

سوال نمبر (۳)

”حسام الحرمین“ میں ہے کہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب انبیٹھوی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادری) نے ”براہین قاطعہ“ میں لکھا ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ شیطان کا علم ہے۔

سوال نمبر (۴)

”حسام الحرمین“ میں ہے کہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادری) نے ”حفظ الایمان“ میں لکھا ہے کہ غیب کی باتوں کا جیسا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے ایسا تو ہر بچہ اور ہر پاگل بلکہ ہر جانور کو اور ہر چار پائے کو حاصل ہے۔ ان علماء کی طرف یہ عقیدے منسوب کر کے ان پر ”حسام الحرمین“ میں کفر کا فتویٰ لگایا گیا ہے اور عرب علماء کے اس پر دستخط ہیں۔ کیا واقعی علماءِ دیوبند نے ایسا لکھا ہے اور ان کا ایسا عقیدہ ہے؟ اصل حقیقت واضح فرمادیں۔ فقط

عبدالحی پرتاب گڈھی

جوابات

مکرم و محترم زید مجدکم سلام مسنون، نیاز مشخون۔

گرامی نامہ دار الافتاء ہوتا ہوا بندہ کے پاس پہنچا، مسائل چونکہ مسلک سے متعلق تھے جن کی ذمہ داری اصولاً احقر پر عائد ہوتی ہے، اس لئے مناسب سمجھا کہ اس کے بارے میں احقر ہی چند سطور لکھ کر خدمتِ گرامی میں ارسال کرے۔

جناب مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی نے ۱۳۲۲ھ میں یہ کتاب ”حسام الحرمین“ لکھی اور اسے لے کر عرب تشریف لے گئے۔ وہاں کے علماء کو ”تخذیر الناس، براہین قاطعہ، فتاویٰ رشیدیہ، حفظ الایمان“ کا نام لیکر بتایا کہ یہ فلاں فلاں حضرات کی تصانیف ہیں اور ان میں یہ مسائل درج ہیں (وہی جو آپ نے اس خط میں بطور سوال تحریر فرمائے ہیں) اور ان کی عبارات کو اپنے انداز میں بیان کر کے وہاں کے علماء کو غلط مطلب سمجھایا اور یہ کہ ان کی وجہ سے ہندوستان میں گمراہی پھیل رہی ہے، اب ہند کے مسلمانوں کا سنبھلنا اور دینِ برحق پر قائم رہنا اس پر موقوف ہے کہ آپ بھی ان کی تکفیر کریں تاکہ پھر ان کی بات کوئی نہ سنے۔

علماءِ عرب اردو نہیں جانتے تھے اس لئے اصل کتابوں کو جو اردو میں تھیں خود سمجھ نہیں سکتے تھے، جو کچھ مطلب مولانا نے بتایا اس پر اعتماد کیا اور دستخط کر دیئے اور اعلیٰ حضرت نے اس کتاب کو چھپوا کر شائع کر دیا جس سے زبردست فتنہ برپا ہوا۔ ہندوستان کے بعض علماء سے جب علماءِ حرمین کی ملاقات ہوئی اور اس کتاب کا تذکرہ ہوا تو انھیں پتہ چلا کہ اعلیٰ حضرت بریلوی نے غلط مطلب بتلا کر اور بقول ان کے دھوکہ دے کر عبارات اور ان کے مفہوم میں خیانت کی اور علماءِ دیوبند کی طرف ایسی باتیں عقیدہ کے طور پر منسوب کی ہیں جو ان حضرات کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں تھیں۔ اس پر علماءِ حرمین بہت نادم ہوئے کہ افسوس! دھوکہ دے کر ہم سے ایسے حضرات کے کفر پر دستخط کرائے جو بڑے محقق ہی نہیں بلکہ وقت کے اولیاء اللہ میں سے ہیں اور سلاسلِ اولیاء اللہ، چشتی، قادری، سہروردی، نقشبندی سے منسلک بھی ہیں، صاحبِ ارشاد و تلقین ہیں اور ساتھ ہی پورے طور پر متبعِ سنت

ہیں۔ اس کے بعد عرب سے ان مسائل کی تحقیق کے لئے مستقل سوالات آئے کہ کیا علماء دیوبند اور ان حضرات نے ایسا ایسا لکھا ہے؟ اور آپ حضرات کا عقیدہ کیا ہے؟

ان کے جوابات یہاں سے عربی میں لکھ کر روانہ کئے گئے جن پر ہندوستان کے اونچے طبقہ کے چوبیس علماء کے دستخط ہیں۔ عرب پہنچنے کے بعد ان جوابات کو دیکھ کر ان کی تائید و تصدیق فرمائی اور مکہ، مکرّمہ، مدینہ منورہ، مصر، طرابلس، دمشق، بخارا، تیونس، الجزائر، نابلس وغیرہ کے چھیالیس علماء نے دستخط کئے جن میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، سب شریک ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے مسلک کے بلند پایہ مفتی اور بلند پایہ عالم ہیں۔ بعض خود حرم شریف کے اعلیٰ مدرسین بھی ہیں۔

ان سوالات و جوابات کے مجموعہ کا نام ”التّصدیقات لدفع التّلبیسات“ ہے۔ جن علماء عرب نے ان جوابات کو دیکھا اور وہ پہلے ”حسام الحرمین“ پر ناواقفیت کی بناء پر دستخط کر چکے تھے انھوں نے اپنے دستخط سے رجوع کیا، اور اعلان کیا کہ ہم کو دھوکہ دے کر ”اعلیٰ حضرت“ بریلوی نے دستخط کرائے چونکہ یہ کتاب ”حسام الحرمین“ ہندوستان آچکی تھی اور چھپ کر شائع ہو چکی تھی، اس لئے علماء حرمین کا اپنے دستخط سے زبانی رجوع کر لینا کافی نہیں تھا اور نہ ہندوستان والوں کو عمومی طور پر اس کا علم ہو سکتا تھا، اس لئے ”علماء مدینہ منورہ“ نے مستقل رسائل بھی اس ذیل میں تصنیف فرمائے۔ ایک رسالہ کا نام ”غایۃ المامول“ ہے اس میں اعلیٰ حضرت بریلوی کی اور ان کے عقائدِ باطلہ کی پورے دلائل کے ساتھ زبردست تردید کی گئی ہے اور ان کی اس تلخیص کاری کا پردہ چاک کر کے حقیقت حال واضح کی گئی ہے۔ دوسرے رسالہ کا نام ”تشقیف الکلام“ ہے تیسرے رسالہ کا نام ”رجوم المذنبین علی رؤس الشیاطین“ ہے۔

عوام کے نفع کیلئے ”التّصدیقات لدفع التّلبیسات“ کا مستقل اردو ترجمہ بھی شائع کر دیا گیا ہے جس کا نام ”عقائد علماء دیوبند“ ہے۔ ان تمام مسائل کی ان میں پوری وضاحت موجود ہے۔ اعلیٰ حضرت بریلوی نے ”حسام الحرمین“ پر کس طرح علماء حرمین کے دستخط کرائے؟ نیز اس میں لکھے ہوئے اعتراضات کے جوابات کیا ہیں؟ اگر بالتفصیل مطلوب ہوں تو ”الشّہاب الثّاقب علی المسترق الکاذب“ کا مطالعہ کر لیا جائے۔ اگر کسی کو یہ معلوم کرنا ہو کہ اکابر کی عبارات میں

کس طرح خیانت و تحریف کی گئی ہے تو وہ ”السحاب المدرار فی توضیح الأخیار“ دیکھے۔ اس کتاب میں صاحب براہین قاطعہ اور حفظ الایمان سے براہ راست ان کی عبارات کے متعلق خطوط لکھ کر دریافت کیا گیا اور خود ان حضرات نے ان کے جوابات تحریر فرمائے یہ تمام خطوط مع جوابات اس میں شائع کر دیئے گئے ہیں۔

حفظ الایمان کی شرح خود اس کے مصنف حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ہی نے تحریر فرمائی اس کا نام ”بسط البنان“ ہے۔ پھر ایک اور شرح تحریر فرمائی ہے جس کا نام ”توضیح البیان“ ہے۔ پھر مزید ایک اور شرح تحریر فرمائی ہے جس کا نام ”تکمیل العرفان“ ہے۔ نیز اکابر دیوبند کی عبارات اور ان تمام مسائل سے متعلق ایک مستقل کتاب شائع کی جا چکی ہے جس کا نام ”الجنة لاهل السنة“ ہے۔ علاوہ ازیں اعلیٰ حضرت بریلوی، اور حضرت تھانوی سے متعلق کئی کتابیں راہ سنت، رضا خانی مذہب، اعلیٰ حضرت کا دین و مذہب، تکفیری افسانے وغیرہ شائع ہو چکی ہیں جن میں ان تمام مسائل سے متعلق واضح بیانات موجود ہیں۔ تعجب ہے کہ جناب کی نظر ان میں سے کسی ایک کتاب پر بھی نہیں پڑی جو کافی عرصہ سے منظر عام پر آئی ہوئی ہیں۔

جناب کے جس مہربان دوست نے آپ کو ”حسام الحرمین“ عنایت فرمائی ہے اگر وہ ان کتابوں کی نشاندہی فرما دیتے تو آپ کو ان سوالات کی زحمت نہ ہوتی اور جناب کے ذہن میں یہ خلجان نہ گذرتا اور خون کھولنے کی نوبت نہ آتی کہ علماء دیوبند کی طرف سے اس کا کوئی جواب تردیدی نہیں دیا گیا اور ”حسام الحرمین“ میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ حرف بحرف صحیح ہے۔ بہر حال اگر یہ کتابیں جناب کی نظر سے نہیں گذریں تو میں ان کا خلاصہ عرض کئے دیتا ہوں تاکہ تصویر کا دوسرا رخ بھی جناب کے سامنے آجائے اور آپ کو صحیح رائے قائم کرنے کا موقع ملے، جناب کے سوالات کے سلسلے میں حسب ذیل جوابات امید ہے کہ انشاء اللہ شافی اور کافی ثابت ہوں گے۔

سوال نمبر ایک کا جواب

حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”تحذیر الناس“ میں مسئلہ ختم نبوت پر عالمانہ و حکیمانہ تقریر فرمائی ہے جو تقریباً بیالیس صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ قرآن کریم میں خاتم النبیین آیا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے ختم نبوت کے تین درجے لکھے ہیں ایک ختم نبوت زمانی (جس کو عام طور پر سب ہی جانتے ہیں) دوسرے ختم نبوت مکانی کہ اس کرۂ زمین کے لحاظ سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم ہیں کوئی دوسرا نبی نہیں آ سکتا۔ تیسرا ختم نبوت مرتبی کہ آپ ذاتی کمالات کے لحاظ سے بھی خاتم ہیں کہ ان میں نہ صرف یہ کہ آپ کا کوئی ہمسر نہیں ہے بلکہ سارے انبیاء کی نبوت آپ کی نبوت کا فیض ہے۔

حضرت مولانا نے تینوں درجوں کے اعتبار سے حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین ثابت کیا ہے یعنی آپ زمانہ کے اعتبار سے بھی آخری نبی ہیں آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آ سکتا، مکان کے اعتبار سے بھی آپ آخری نبی ہیں کہ اس زمین پر آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آ سکتا اور مرتبہ کے اعتبار سے بھی آپ آخری نبی ہیں کہ یہ مرتبہ ختم نبوت اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا اور اس پر فقہی اور عقلی دلائل قائم فرمائے ہیں اور واضح کیا ہے کہ جو آپ کے آخری نبی ہونے کا انکار کرے وہ بلاشبہ اسلام سے خارج اور قطعی کافر ہے۔ اس لئے کہ قرآن عزیز کی آیت ”خاتم النبیین“ کا اور حدیث شریف ”لانیسی بعدی“ (میرے بعد کوئی نبی نہیں) کا منکر ہے دراصل حالیکہ یہ حدیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہے اور اس پر اجماع ہے جیسے کہ ظہر کی نماز فرض ہے اور اس کی چار رکعت کا ثبوت حدیث شریف سے ہے جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہے، جس طرح اس کا منکر کافر ہے اسی طرح جو شخص آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری نبی ہونے کا منکر ہے وہ بھی کافر ہے ”تحذیر الناس“ بغور مطالعہ فرمائیں۔

اس دعوے پر جن حضرات نے اشکالات کئے ان کے جواب میں حضرت مولانا ہی نے ایک دوسرا رسالہ بھی تحریر فرمایا جس کا نام ”مناظرۃ عجیبہ“ ہے، یہ رسالہ درحقیقت ”تحذیر الناس“ کے لئے

بمزلہ شرح کے ہے۔ اس کے صفحہ (۳) پر حضرتؐ فرماتے ہیں۔

”حضرت خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت خاتمیت زمانی تو سب کے نزدیک مسلم ہے۔“

صفحہ (۳۷) پر یہ لکھا ہے کہ:

”خاتمیت زمانی کی میں نے تو توجیہ و تائید کی ہے (معاذ اللہ) تغلیط نہیں کی۔

پھر اسی صفحہ پر چار سطر کے بعد صاف صاف خاتمیت مرتبی، خاتمیت زمانی، خاتمیت مکانی،

تینوں کو حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثابت کیا ہے صفحہ (۳۹) پر لکھا ہے کہ:

”خاتمیت زمانی اپنا دین و ایمان ہے۔“

صفحہ (۵۰) پر لکھا ہے کہ:

”اس سے بھی بڑھ کر لیجئے (صفحہ نہم سطر دہم سے لے کر صفحہ یازدہم کی سطر ہفتم تک تحذیر الناس میں)

وہ تقریر تحریر فرمائی ہے جس سے خاتمیت زمانی اور خاتمیت مکانی اور خاتمیت مرتبی تینوں مرتبے آیت ”خاتم

النبین“ سے بدالالت مطاقی ثابت ہو جائیں۔“

پھر اسی صفحہ پر لکھا ہے:

”حاصل مطلب یہ ہے کہ خاتمیت زمانی سے (ہی نہیں کہ) مجھ کو انکار نہیں، بلکہ یوں کہئے کہ منکروں

کے لئے گنجائش انکار نہ چھوڑی۔“

ان تصریحات کے باوجود یہ کہنا کہ حضرت مولانا رحمہ اللہ حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم

کو خاتم النبیین (آخری نبی) نہیں مانتے، کتنا صریح بہتان اور ظلم عظیم ہے اور اس بہتان کی بنیاد پر کفر

کا فتویٰ دینا ظلم پر ظلم اور آخرت کے لحاظ سے انتہائی خطرناک ہے جس کی فکر ”اعلیٰ حضرت“ کو سب

سے زیادہ ہونی چاہئے تھی آخر انھیں بھی تو حق تعالیٰ کے سامنے ایک دن پیش ہونا ہے اور اس کی

جواب دہی فرمانی ہے۔

ان کی نظر سے حدیث نبوی کا یہ مضمون بھی تو گذرا ہوگا کہ جو شخص کسی کو کافر کہے اور وہ واقعہ

کافر نہ ہو، یعنی شرعی دلائل سے اس کا کفر ثابت نہ ہو تو یہ کفر خود اسی پر لوٹ کر آتا ہے جس نے کافر کہا

ہے۔ الفاظ حدیث یہ ہیں:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا

يُرْمَى رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ
كَذَلِكَ (رواہ البخاری، مشکوٰۃ شریف ص ۴۱۱)

اور پھر ایسا بے بنیاد فتویٰ دینے کی وجہ سے جو مخلوق اس فتویٰ کو صحیح سمجھ کر گمراہ ہوگی اس کی ذمہ داری بھی آخر کار انہیں کے سر آتی ہے۔

حضرت اقدس مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس اللہ سرہ کی بلند پایہ شخصیت کا جہاں تک تعلق ہے سب جانتے ہیں کہ حضرت ممدوح حدیث شریف میں حضرت مولانا شاہ عبدالغنی مجددی محدث دہلوی کے شاگرد ہیں اور شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی کے دست مبارک پر بیعت فرما کر چاروں خانوادوں، چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی میں مجاز طریقت ہیں، آپ نے اپنے شیخ کی رہنمائی میں گزشتہ صدی ۱۸۵۷ء میں انگریزوں سے جہاد فرمایا اور اس کے بعد ہمیشہ دشمنان اسلام کے ساتھ قلم سے جہاد فرماتے رہے۔

اس دوران میں مشرق و مغرب میں آپ کا فیض پھیلا اور دارالعلوم دیوبند سے ہزار ہا علماء، مشائخ طریقت، ارباب تدریس و افتاء اور مجاہد پیدا ہوئے اور بالآخر قادیانی فرقہ نے جب ختم نبوت کا انکار کیا تو انکے تلامذہ و متوسلین آگے بڑھے اور منکرین ختم نبوت کے ہر طرف سے راستے بند کئے۔ نیز آج بھی ہندو پاکستان میں ختم نبوت کے عنوان سے انہیں کی جماعت منکرین ختم نبوت، منکرین حدیث اور منکرین قرآن سے جنگ آزما ہے، پھر بھی حیرت ہے کہ وہ منکر ختم نبوت کہے جائیں۔ ۱۲۹ھ میں وفات پائی اور آج بھی اہل دل حضرات آپ کی قبر مبارک سے فیض حاصل کرتے ہیں اور خاص انشراح و سکون لے کر واپس ہوتے ہیں۔

سوال نمبر دو کا جواب

حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب محدث گنگوہی قدس اللہ سرہ العزیز کے فتاویٰ تین حصوں میں چھپے ہوئے ہیں اور کئی بار چھپ چکے ہیں اور اب ان سب فتاویٰ کی تبویب کے بعد یکجا کر کے ”فتاویٰ رشیدیہ“ کے نام سے شائع کر دیا گیا ہے، جناب ملاحظہ فرما سکتے ہیں اس میں ذیل کا فتویٰ مندرجہ ذیل سوال پر دیا گیا ہے۔

سوال :

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ذاتِ باری تعالیٰ عز اسمہ موصوف بصفات کذب ہے یا نہیں؟ اور خدائے تعالیٰ جھوٹ بولتا ہے یا نہیں؟ اور جو شخص خدائے تعالیٰ کو یہ سمجھے کہ وہ جھوٹ بولتا ہے وہ کیسا ہے؟

جواب :

ذات پاک حق تعالیٰ جل جلالہ کی پاک و منزہ ہے اس سے کہ اس کو متصف بصفات کذب کیا جائے (معاذ اللہ) اسکے کلام میں ہرگز ہرگز شائبہ کذب کا نہیں:

قال اللہ تعالیٰ: وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا جو شخص حق تعالیٰ کی نسبت یہ عقیدہ رکھے یا زبان سے کہے کہ وہ کذب بولتا ہے وہ قطعاً کافر ہے ملعون ہے اور مخالف قرآن و حدیث و اجماع امت کا ہے وہ ہرگز مومن نہیں۔ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا۔ (فتاویٰ رشیدیہ ص ۹۰)

اصل بات یہ ہے کہ حضرت مولاناؒ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ جس کا نام لے کر اللہ تعالیٰ نے فرمادیا کہ یہ جہنم میں جائے گا اس کو وہ ضرور جہنم میں بھیجے گا مگر اس کو اس بات کی بھی قدرت ہے کہ جنت میں بھیج دے، وہ عاجز نہیں کہ جہنم میں بھیجنے پر مجبور ہو جائے۔ یہ مسئلہ اسی طرح قرآن کریم سے ثابت ہے یہی علماء امت کا عقیدہ ہے، تفسیر بیضادی کی عبارت بھی حضرت مولاناؒ نے نقل فرمائی ہے۔ علماء مکہ مکرمہ نے بھی اس کو صحیح فرمایا ہے۔ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہؒ نے بھی اس کو صحیح فرمایا ہے اور اس کیلئے آیات و احادیث سے ثبوت پیش کیا ہے۔ یہ سب فتاویٰ شیدیہ میں موجود ہے۔

”اعلیٰ حضرت بریلوی“ دلائل کی روشنی میں تو ان سچی باتوں کو جھٹلانہ سکتے تھے انھوں نے البتہ اس ”وسعتِ قدرت“ کے عنوان کو جھوٹ بولنے کا عنوان دے کر یہ تشہیر کی کہ حضرت گنگوہیؒ معاذ اللہ خدا کے جھوٹ بولنے کے قائل ہیں (نعوذ باللہ منہ) تاکہ عوام کو ان کے خلاف مشتعل کر سکیں۔ اور حضرت مولانا گنگوہیؒ پر بہتان لگا دیا حضرت گنگوہیؒ کے سامنے جب یہ بہتان طرازی کا معاملہ آیا تو حضرتؒ نے اس افتراء سے اپنی تبری کرتے ہوئے لکھا، جو فتاویٰ رشیدیہ صفحہ (۸۴) میں ہے کہ:

”اور یہی مسئلہ مجھ کو اس وقت بھی ہے بندہ کے جملہ احباب یہی کہتے ہیں اس کو اعداء نے دوسری

طرح پر بیان کیا ہوگا۔“

سوال نمبر تین کا جواب

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب (انیٹھوی) سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ پر مبتدعین کا یہ اعتراض کہ انہوں نے اپنی کتاب ”براہین قاطعہ“ میں لکھا ہے کہ شیطان کا علم حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ ہے؟

یہ سراسر افتراء و بہتان ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مجلس میلاد شریف میں جو لوگ قیام کرتے ہیں ان سے دریافت کیا گیا کہ یہ قیام کس مقصد (کس کی تعظیم) کے لئے ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ایسی مجلس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لاتے ہیں۔

پھر ان سے کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کا ثبوت کیا ہے؟ کیا آقائے نامدار فخر کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ارشاد فرمایا ہے کہ جہاں بھی اور جب بھی مجلس میلاد منعقد ہوتی ہے میں اس میں جاتا ہوں، اگر ایسی کوئی حدیث پاک ہو تو حوالہ دیا جائے ”سند“ بتائی جائے ورنہ ایک غلط بات (یعنی مجلس میلاد میں تشریف آوری) کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا شریعت پر اضافہ اور ذات مقدسہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتان ہے۔

حدیث پاک میں ارشاد ہے:

مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

ترجمہ: جو شخص جان بوجھ کر مجھ پر بہتان باندھے اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

لہذا ایسی بے اصل بات سے توبہ کی جانی چاہئے۔

نیز اگر تشریف آوری مان بھی لی جائے تو ایک وقت میں خدا جانے کس کس جگہ مجلس ہو رہی ہوگی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کہاں کہاں تشریف لے جاتے ہوں گے، وہ لوگ (رضا خانی حضرات) حدیث شریف تو پیش نہ کر سکے کیونکہ اس مضمون کی کوئی حدیث موجود ہی نہیں، البتہ دوسری بات کا جواب بھی دیا تو ایسا کہ کوئی سمجھ دار بلکہ دیندار آدمی ایسا جواب نہیں دے سکتا بلکہ جس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تھوڑا سا بھی تعلق ہوگا اس کا ذہن اس جواب کے تصور سے بھی لرزاں

ہو جائے گا۔ جسے لکھتے ہوئے بھی قلم کا نپٹا اور دل تھراتا ہے۔ جواب یہ تھا کہ:

”شیطان تو ہر مجلس میں پہنچ جاتا ہے کیا حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں پہنچ سکتے۔“

بجائے حدیث پاک سے ثبوت پیش کرنے کے ان حضرات نے معاذ اللہ ثم معاذ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیطان پر قیاس کر کے جان چھڑائی کہ جب جب اور جہاں جہاں شیطان پہنچ جاتا ہے گویا اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پہنچ جاتے ہیں۔ استغفر اللہ۔

جس کے سینے میں غیرت مند دل ہوگا ایسی بے ہنگم اور توہین رسول کی بات کو وہ کیسے برداشت کر سکے گا؟

حضرت مولانا خلیل احمد صاحبؒ نے جو کچھ اس کا جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ شیطان تو گمراہ کرنے کے لئے پیدا کیا گیا ہے وہ ہر گندی جگہ، شراب خانہ میں، فحش خانہ میں، بت خانہ میں پہنچ جاتا ہے، بیت الخلاء میں ہر آدمی کے ساتھ جاتا ہے البتہ:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ

پڑھ کر جانے والا اس کے شر سے محفوظ رہتا ہے۔ انسان کی رگوں میں خون کی طرح سرایت کر جاتا ہے سمندر پر اپنا تخت بچھا کر بیٹھتا ہے اور اس کے لشکر کے کارندے آ کر اپنی کارگزاری سناتے ہیں، دوسرے عالم میں جہنم میں جائے گا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے عذاب میں وہیں رہے گا وغیرہ وغیرہ۔

ان جملہ امور کے لئے احادیث موجود ہیں لیکن اس ناپاک قیاس کے سوا حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر مجلس میں تشریف لے جانے کیلئے بھی کوئی حدیث موجود ہے؟ جس کا خلاصہ ہوا کہ جہاں جہاں شیطان کا جانا احادیث میں موجود ہے شیطان پر قیاس کر کے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے وہاں آنا جانا ثابت کرنا افتراء علی الرسول کی بھی انتہائی گھناؤنی صورت ہے، اللہ پاک اس بیہودہ عقیدہ سے ہم سب کو محفوظ رکھے۔

تعجب ہے کہ مولانا احمد رضا خان صاحب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ جگہ حاضری کی یہ انوکھی دلیل کہاں سے فراہم کی؟ عقیدہ کے لئے اول تو نصوص قطعیہ کی ضرورت ہے، وہ نہ ہو تو کم سے

کم کوئی صریح حدیث تو ہو اور وہ بھی نہ ہو تو قیاس تمثیلی کسی مثل اعلیٰ کے ساتھ تو ہو، مولانا کو قیاس کے لئے بھی ملا تو شیطان ہی ملا۔ نعوذ باللہ منہ۔ سوائے اس کے کہ اس پر ”إِنَّا لِلّٰہِ وَإِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ“ پڑھا جائے اور کیا عرض کیا جائے۔

جہاں تک قیام کے مسئلے کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک حرکتِ وجدی ہے، جو صاحبِ حال سے سرزد ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے۔ صاحبِ حال اس میں معذور بھی ہے، جس پر کوئی نکیر و ملامت نہیں کی جاسکتی، لیکن وہ قانونِ عام نہیں کہ بطور حکم عام اسے انجام دیا جائے۔ جب وہ مسئلہ شرعی کے طور پر پیش کیا جائے گا تو حجتِ شرعیہ کا مطالبہ قدرتی طور پر کیا جانا ناگزیر ہے سو اس بارہ میں جہاں تک حجت و قانون کا تعلق ہے وہ ہمیں یہ ملتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نہ پسند فرمایا نہ اسکی اجازت دی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ کوئی بھی محبوب نہ تھا مگر ان کا حال یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے تو قیام نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ قیام کرنے سے آپ کو ناگواری ہوتی ہے۔ حدیث شریف کے الفاظ یہ ہیں:

عَنْ أَنَسٍ لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَّتِهِ لِذَلِكَ

(رواہ الترمذی وقال هذا حدیث حسن صحیح)

صحابہ کرام کو آپ کی ناگواری کا علم اس طرح ہوا کہ ایک دفعہ صحابہ بیٹھے ہوئے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حجرہ مبارکہ سے نکل کر لاٹھی پر سہارا لیتے ہوئے باہر تشریف لائے۔ آپ کو دیکھتے ہی جذبہٴ محبت میں سب کھڑے ہو گئے۔ اس پر آپ نے قیام سے منع فرمایا کہ یہ قیام تعظیمی تو عجمیوں کا طریقہ ہے تم اس کو اختیار مت کرو۔ حدیث شریف کے الفاظ یہ ہیں:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَكِنًا عَلَى عَصَا فَقُمْنَا لَهُ فَقَالَ لَا تَقُومُوا لِي كَمَا تَقُومُ الْأَعَاجِمُ يُعْظَمُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.

(رواہ ابوداؤد)

ایک دوسری حدیث میں ارشاد ہے کہ جو شخص یہ پسند کرے کہ لوگ اس کے لئے قیام کریں وہ

جہنم میں اپنا ٹھکانہ ڈھونڈ لے۔

حدیث شریف کے الفاظ یہ ہیں۔

عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَتَمَثَّلَ

لَهُ الرَّجَالُ قِيَامًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. (رواه الترمذی وأبو داود)

قیام سے متعلق یہ تینوں حدیثیں مشکوٰۃ شریف (ص ۴۰۳) میں ہیں۔ یہ ساری بحث قیامِ مروجہ کے بارے میں ہے، اندازہ فرمایا جائے کہ جس چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مجلسِ پاک میں گوارہ نہیں فرمایا، کیا وفات کے بعد آپ حضرات کی مجالس میں اس مزعومہ تشریف آوری پر اسے گوارا فرماتے؟

لیکن اگر ایسی کوئی روایت ہوتی تو وہ بہر حال سر آنکھوں پر رکھی جاتی مگر جب ہے ہی نہیں تو فرضیات اور قیاسات، اور وہ بھی نامناسب اور مکروہ قیاسات پر آخر اس کی اجازت دینے کا اور وہ بھی بطور عقیدہ کے کسی کو کیا حق ہے؟

سوال نمبر چار کا جواب

حضرت اقدس حکیم الامت مولانا تھانوی قدس سرہ العزیز سے کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ (زید) کہتا ہے کہ علم غیب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) بالذات، اس معنی کر عالم الغیب خدا کے سوا کوئی نہیں۔

(۲) بواسطہ، اس معنی کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب تھے۔

زید کا یہ عقیدہ اور استدلال کیسا ہے؟

زید کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح وحی کا آنا، میدانِ حشر میں شفاعت کرنا، حوض کوثر پر پانی پلانا وغیرہ، حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالاتِ نبوت میں سے ہے کیا اسی طرح عالم الغیب ہونا بھی کمالاتِ نبوت میں سے ہے؟

اس کا جواب حضرت مولانا تھانویؒ نے دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کتبِ شریعت میں

”عالم الغیب“ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد عالم الغیب بلا واسطہ ہی ہوتا ہے اور زید کے نزدیک بھی ”عالم الغیب“ بلا واسطہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے، لہذا حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اگر لفظ ”عالم الغیب“ بولا جائے گا تو زید کی نیت کا تو کسی کو علم نہیں ہوگا، دیکھنے والے اور سننے والے اور پڑھنے والے یہی سمجھیں گے کہ اس سے مراد ”عالم الغیب“ بلا واسطہ ہے، تو جو لفظ اور صفت اللہ کے لئے مخصوص ہے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ماننے سے شرک کا شبہ ہوگا لہذا یہ لفظ نہیں بولنا چاہئے۔

اس کے بعد مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زید جو عالم الغیب کہتا ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ اور حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا علم برابر مانتا ہے کہ جس طرح کوئی ذرہ اللہ تعالیٰ سے مخفی نہیں وہ ہر وقت ہر جگہ حاضر و ناظر ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حال ہے (فرق صرف بواسطہ اور بلا واسطہ کا ہے)، تب تو زید کا ایسا کہنا قرآن کریم کے بھی خلاف ہے، حدیث شریف کے بھی مخالف ہے اور واقعات کے بھی خلاف ہے۔

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ.

ترجمہ: اور اسی (اللہ ہی) کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں، اللہ کے سوا انہیں کوئی نہیں جانتا۔

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ.

ترجمہ: آپ فرما دیجئے کہ زمین اور آسمان میں رہنے والوں میں سے کوئی خدا کے سوا غیب نہیں جانتا۔

بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صاف امر ہے کہ:

اعلان فرما دیجئے کہ مجھے علم غیب نہیں۔

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ.

بیرمعونہ، تاہیر نخل وغیرہ واقعات حدیثی سے بھی صاف ثابت ہے کہ کتنی ہی چیزوں کا علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مخفی رہا ہے۔ واقعہ ”افک“ میں کتنی پریشانی اٹھانی پڑی، جب اللہ تعالیٰ نے وحی نازل کی تب ہی بات صاف ہو کر پریشانی دفع ہوئی۔ حدیث شریف میں موجود ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں حوض کوثر پر ہوں گا میری امت کے کچھ لوگ آئیں گے میں ان کو دیکھ کر پہچان لوں گا، پھر

وہ میری نظر سے اوجھل ہو جائیں گے یعنی بجائے حوضِ کوثر پر لانے کے ان کو جہنم کی طرف لیجائیں گے، میں کہوں گا کہ یہ تو میرے آدمی ہیں، وہاں سے جواب ملے گا کہ آپ کو علم نہیں کہ آپ کے بعد انہوں نے کیا کیا بدعات ایجاد کیں؟ اس پر آپ ارشاد فرمائیں گے کہ ان کو جہنم ہی میں دھکیل دو۔

(حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ) یہ خرابی تو اس وقت ہے کہ زید ”عالم الغیب“ سے یہ مراد لے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پورا پورا علم غیب تھا، اور اگر زید کی نیت یہ ہے کہ علم غیب پورا پورا نہیں تھا یعنی بعض چیزوں کا علم تھا بعض کا نہیں تھا، اس بناء پر ”عالم الغیب“ کہتا ہے تو یہ مراد لے کر بھی ”عالم الغیب“ کہنا جائز نہیں۔ اس واسطے کہ بعض چیزوں کا علم ہونا بعض کا نہ ہونا یہ کمالاتِ نبوت میں سے نہیں، کیونکہ ہر ایک کو کسی نہ کسی ایسی چیز کا علم ہوتا ہے جس کا دوسرے کو علم نہیں ہوتا۔ پس دوسرے کے اعتبار سے وہ علم غیب ہے۔ زید، عمرو، بکر بلکہ مومن، کافر، بلکہ جانوروں کو بھی کسی ایسی چیز کا علم ہوتا ہے جو دوسرے کو نہیں، بعض جوگی کشف کے ذریعہ کوئی بات معلوم کر لیتے ہیں جو دوسروں کو معلوم نہیں ہوتی۔

ہد ہد کا واقعہ قرآن کریم میں مذکور ہے کہ اس نے آ کر بلقیس کی سلطنت اور تخت کی خبر حضرت سلیمان علیہ السلام کو دی جو ان کے اعتبار سے غیب کی خبر تھی اور ان کے علم میں نہ تھی۔

ڈاک خانے کی اصطلاحات کا جس قدر علم پوسٹ مین اور ڈاک خانے کے ملازمین کو حاصل ہوتا ہے وہ ایک بڑے سے بڑے بیرسٹر کو نہیں ہوتا، تو کیا زید ان سب کو بھی اس جزئی علم غیب کی وجہ سے ”عالم الغیب“ کہے گا؟ ایسا علم کمالاتِ نبوت میں سے نہیں جس علم کے لئے ایمان بھی شرط نہ ہو بلکہ کافر کو بھی حاصل ہو سکتا ہے اور جس کے لئے انسانیت بھی شرط نہ ہو بلکہ جانوروں کو بھی حاصل ہو سکتا ہو، جیسا کہ قرآن کریم شاہد ہے، وہ کمالاتِ نبوت میں سے کیسے ہو سکتا ہے؟ اور نہ ہی اس کو افضلیت اور مقبولیت کا معیار قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ خود ”اعلیٰ حضرت“ مولانا احمد رضا خان صاحب نے بھی اپنے ملفوظ حصہ چہارم (ص ۱۰، ۱۱) میں تحریر فرمایا ہے کہ وہ صفت جو غیر انسان کیلئے ہو سکتی ہے انسان کے لئے کمال نہیں، جو غیر مسلم کے لئے ہو سکتی ہے وہ مسلم کے لئے کمال نہیں۔

کم سے کم اسی ملفوظ کی روشنی میں غور کیا جائے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام منصبِ نبوت پر فائز

ہیں ان کے سامنے ہد ہد کی کوئی حیثیت ہی نہیں، وہ بیچارہ علمی کمالاتِ نبوت میں سے کسی کمال کا تو کیا مقابلہ کر سکتا، انسانیت میں بھی سامنے نہیں آ سکتا، حالانکہ اسے ایک ایسے جزئیہ کا علم ہو گیا جو سلیمان علیہ السلام کو اسی کے بتانے سے ہوا۔

لہذا زید کا بعض علم غیب مراد لے کر سید الکونین صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم الغیب کہنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں زید حضرت فخر دو عالم سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایسی چیز ثابت کرتا ہے جو درحقیقت کمالاتِ نبوت میں سے نہیں، بلکہ اس کے لئے ایمان یا انسانیت بھی شرط نہیں، تو کیا اس صورت میں زید اپنے اس عقیدہ ”علم غیب“ کی وجہ سے حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا مرتکب ہوگا، درحالیکہ وہ اپنے ذہن میں اسے مدح و منقبت خیال کئے ہوئے ہے۔

پس ایک صورت میں (علم غیب کلی مان کر) تو اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ کے برابر قرار دیا جو شرک ہے، اور دوسری صورت میں وہ (علم غیب جزئی مان کر) حضرت فخر کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح و ثنا نہیں، بلکہ تنقیص و توہین کر رہا ہے۔ لہذا زید کو ایسے عقیدے اور قول سے توبہ لازم ہے۔

علاوہ ازیں اگر زید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بایں معنی عالم الغیب کہے اور تاویل کرے کہ اس سے مراد عالم الغیب بالواسطہ ہے، لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ کے ساتھ شریک نہ ہوئے، تو اس لحاظ سے اللہ تعالیٰ سے علم غیب بالواسطہ کی نفی بھی صحیح ہو جائے گی اور یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بالواسطہ عالم الغیب نہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بالواسطہ عالم الغیب ہیں، تو یہ تاویل بھی رکیک تاویل ہوگی جس سے بات کی غلطی نہیں چھپائی جاسکتی، اور نہ ایسی غلط بات کہنے کی کسی کو اجازت دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں (قطع نظر اصولی غلط کاری کے) دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی جس صفت الوہیت کو چاہا کسی تاویل اور واسطہ بلا واسطہ کے فرق سے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثابت کر دیا، اللہ تعالیٰ سے بالواسطہ کی نفی کر دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہی صفت بالواسطہ ثابت کر دی۔

یہ حاصل ہے حضرت مولانا تھانوی کے جواب کا، اس میں حضرت مولانا نے کہیں بھی اپنا خود کا

یہ عقیدہ بیان نہیں فرمایا کہ غیب کی باتوں کا جیسا علم حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے ایسا تو ہر بچہ اور ہر پاگل بلکہ ہر جانور اور ہر چار پائے کو حاصل ہے، بلکہ یہ جو کچھ لازم آیا زید کے عقیدہ پر لازم آیا ہے کہ وہ عالم الغیب مانتا ہے نہ کہ حضرت تھانویؒ کے عقیدہ پر۔ چنانچہ حضرت تھانویؒ ان تشبیہات کے بارہ میں اپنے رسالہ ”بسط البنان“ (ص ۱۰، ۱۱) پر فرماتے ہیں:

”میں نے یہ خبیث مضمون کسی کتاب میں نہیں لکھا اور لکھنا تو درکنار میرے قلب میں بھی اس مضمون کا کبھی خطرہ نہیں گذرا، میری کسی عبارت سے یہ مضمون لازم بھی نہیں آتا۔ جو شخص ایسا اعتقاد رکھے یا بلا اعتقاد صراحۃً یا اشارۃً یہ بات کہے میں اس شخص کو خارج از اسلام سمجھتا ہوں کہ وہ تکذیب کرتا ہے نصوص قطعہ کی، اور تنقیص کرتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی۔“

پھر حفظ الایمان (ص ۹) میں یہ عبارت بھی موجود ہے کہ:

”نبوت کے لئے جو علوم لازمی و ضروری ہیں وہ آپ کو بتما مہا حاصل ہو گئے تھے۔“

اپنی اس عبارت کے پیش نظر حضرت تھانویؒ نے اعلیٰ حضرت بریلوی کے اعتراض و اتہام کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ ”حفظ الایمان“ کی شرح ”بسط البنان“ (ص ۱۲) میں اس عبارت کو نقل کر کے فرمایا ہے:

”انصاف شرط ہے۔ جو شخص آپ کو جمیع علوم عالیہ شریفہ متعلقہ نبوت کا جامع کہہ رہا ہے کیا وہ (نعوذ

باللہ) زید، عمرو، صبی و مجنون و حیوانات کے علم کو مماثل آپ کے علم کے بتلا دے گا؟ کیا زید، عمرو، وغیرہ کو یہ علوم حاصل ہیں؟ یہ علوم تو آپ کے مثل دوسرے انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو بھی حاصل نہیں۔“

اس تقریر سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ عبارت مذکورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے مشابہ (معاذ اللہ) زید، عمرو، بکر وغیرہ کے علم کو کہا کب گیا ہے؟ کہ اپنے مفروضات سے ان پر بوچھاڑ کی جائے۔ پھر آگے کی سطروں میں تحریر فرمایا ہے:

”اس شق پر جو محذور لازم کیا گیا ہے اس میں غور کرنے سے تو معلوم ہو سکتا ہے کہ مشابہت کی نفی کی گئی

ہے چنانچہ بعض مطلق علوم غیبیہ کے مراد لینے پر تو یہ خرابی بتلائی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا تخصیص ہے؟“..... الخ۔ یعنی اس صورت میں آپ کی تخصیص نہ رہے گی، بلکہ زید، عمرو، بکر وغیرہ بھی اس

صفت میں آپ کے شریک ہو جائیں گے، حالانکہ آپ کی صفات خاصہ کمالیہ میں آپ کا کوئی شریک و مشابہ نہیں، اس لئے یہ شق باطل ہوئی۔..... الخ“

اخیر میں حضرت تھانویؒ نے ان کلمات پر اپنی کتاب کو ختم فرما دیا ہے:

”میرا اور میرے سب بزرگوں کا عقیدہ ہمیشہ سے آپؐ کے افضل المخلوقات فی جمیع

الکمالات العلمیة والعملیة ہونے کے باب میں یہ ہے۔ ع بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر۔

حضرت مولانا تھانویؒ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ اعلیٰ حضرت بریلوی نے آپؐ کی عبارت کا ایسا مطلب گھڑا ہے جو نہ آپؐ کا مقصود ہے نہ آپؐ کا عقیدہ، نہ واقع میں صحیح ہے بلکہ وہ غلط اور کفر ہے اور مخلوق خدا کو وہ مطلب بتا کر اعلیٰ حضرت اور ان کی ذریات نے لوگوں کو گمراہ کیا اور فتنہ برپا کر رکھا ہے۔ اگر آپؐ اس کے الفاظ اس طرح بدل دیں جس سے مطلب اصلی تو اپنی جگہ پر وہی رہے کیونکہ وہ بالکل صحیح ہے، البتہ اس سے غلط مطلب نکالنے اور گمراہ کرنے کا موقع ہی ختم ہو جائے تو بہتر ہے۔ حضرت مولاناؒ نے ارشاد فرمایا:

”جزاکم اللہ تعالیٰ بہت ہی اچھی رائے ہے۔ کیونکہ اس کے قبل کوئی واقعی بناء ظاہر نہیں کی گئی تھی

اس لئے ترمیم کو دلالت علی خلاف المقصود کے اقرار کیلئے مستلزم سمجھا اور اقرار بالکفر کفر ہے اس لئے ترمیم کو ضروری تو کیا جائز بھی نہیں سمجھا۔ اب سوال ہذا میں جو بناء بیان کی گئی ہے ایک امر واقعی ہے، لہذا قبولاً للمشورہ اس کو لفظ ”اگر“ کے بعد سے ”عالم الغیب کہا جائے“ تک اس طرح بدلتا ہوں۔ اب حفظ الایمان کی اس عبارت کو جو کہ اس سوال کے بالکل شروع ہی میں مذکور ہے اس طرح پڑھا جاوے:

”اگر بعض علوم غیبیہ مراد ہیں تو اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا تخصیص ہے، مطلق بعض علوم غیبیہ

تو غیر انبیاء علیہم السلام کو بھی حاصل ہیں، تو چاہئے کہ سب کو عالم الغیب کہا جائے..... الخ۔ اور ایسی عبارت بعینہ شرح مواقف کے موقف سادس مرصداول مقصداول میں فلاسفہ کے جواب میں ہے:

والبعض أی الاطلاع علی البعض لا یختص بہ أی بالنبیؐ.

اور اسی کے مثل ”مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار“ للبیضاوی میں ہے:

وان أراد وابه الاطلاع علی بعضها فلا یكون خاصة النبیؐ اذ مامن أحد

الا ویجوز أن یطلع علی بعض الغائبات..... الخ

الغرض جب مصنفؒ نے ۱۳۴۲ھ میں عبارت میں توضیح کر کے جڑ ہی کاٹ دی تو پھر اس

پرانی عبارت کو کہ اس میں بھی عقلاء کے لئے ان تحریفات کی گنجائش نہ تھی، مخلوق کے سامنے پیش

کر کے مصنفین سے نفرتیں دلاتے رہنا نہ مصنف کی تبری و تحاشی کو دیکھنا نہ جوابات دیکھنا نہ توضیح کردہ عبارت کو دیکھنا، آخر دیانت کا کونسا عمل ہے جسے شب و روز کا مشغلہ بنا کر رکھا جائے۔

شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت کی توضیح

سوال: حضرت مولانا اسماعیل صاحب شہید دہلویؒ کی کتاب مسٹمی بہ ”صراطِ مستقیم“ موجود ہے۔ اس کی بھی ایک عبارت نے ذہن کو خلجان میں ڈال دیا ہے۔ ذہن میں ایک قسم کا تذبذب پیدا ہو گیا ہے کہ واقعی بریلوی لوگ جو کہا کرتے ہیں وہ سچ ہے یا غلط، اب میں پریشان ہوں کہ کیا کروں۔ عبارت ”صراطِ مستقیم“ کی یہ ہے:

”صرف ہمت بسوئے شیخ و امثالِ آں از معظمین گو کہ جناب رسالت مآب باشند، بچند یں مرتبہ بدتر از استغراق در صورت گاؤخر خود است کہ خیالِ آں بتعظیم و جلال بسویدائے دل انسان می چسپد بخلاف گاؤخر۔“ (صراطِ مستقیم مطبوعہ مجتہبائی، ص ۹۵)۔

یعنی ہمہ تن متوجہ ہو جانا پیر و مرشد یا ان کے مثل بزرگوں کی طرف گو کہ حضرت رسالت مآب ہوں، اپنے گائے اور گدھے کے خیال میں ڈوب جانے سے بھی بدتر ہے، کیونکہ ان کا خیال انسان کے دل میں تعظیم اور بزرگی کے ساتھ آتا ہے بخلاف گائے اور گدھے کے خیال کے۔

نوٹ: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال نماز میں آنا بدتر ہوا گائے اور گدھے کے خیال کے آنے سے، تو کیا نماز میں تشہد پڑھا جائے یا نہیں؟ جب کہ تشہد میں ”السّلام علیک ایّھا النّبّی“ موجود ہے، اس موقع پر کیا کیا جائے؟ تشہد پڑھا جائے اور ”السّلام علیک ایّھا النّبّی“ الگ کر دیا جائے یا کیا کیا جائے؟ کیونکہ جب تشہد پڑھا جائے گا تو تعظیم کا خیال فوراً ذہن میں آئے گا جیسا کہ احیاء العلوم (ج ۱ ص ۱۰۷) میں حضرت امام غزالیؒ نے فرمایا کہ پہلے اپنے دل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر کرو اور آپ کی شخصیت گرامی کا تصور باندھ کر کہو ”السّلام علیک ایّھا النّبّی“ کس قدر تضاد ہے۔ امید کہ ہماری دماغی الجھن دور فرمائیں گے۔

جواب: جو کتاب جس فن کی ہوگی اس میں مجموعی طور پر اسی فن کے اصطلاحی الفاظ ہوں

گے اور انکے وہی معنی لئے جائیں گے جو اس فن میں اس لفظ کے ہونگے۔ ان الفاظ کو لغوی معنی یا کسی دوسرے فن کے اصطلاحی معنی میں سمجھنے سے مفہوم خبط ہو جائے گا۔ مثلاً فن نحو میں لفظ ”موضوع“ کا ترجمہ ”معنی دار لفظ“ ہے جو مقابلے میں ”مہمل“ (بے معنی لفظ) کے ہے۔ اب اگر اس لفظ ”موضوع“ کو منطق کی کتاب میں کوئی شخص دیکھے کہ زَيْدٌ قَائِمٌ میں زید موضوع ہے اور قائم محمول ہے، اور اس کا مطلب سمجھنے لگے معنی دار لفظ تو وہ پریشان ہوگا، اسی طرح یہ لفظ فلسفہ میں مستعمل ہو مثلاً ”جدار موضوع ہے بیاض کیلئے“ تو وہاں بھی اس کا مطلب اگر معنی دار لفظ کا لیا جائے گا تو سارا مطلب خبط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر فن حدیث میں لفظ موضوع آئے کہ مثلاً ”فلاں حدیث موضوع ہے“ تو اس کا مطلب اگر معنی دار لفظ لیا جائے گا تو معنی غلط ہی نہیں ہوں گے بلکہ مضحکہ انگیز بن جائیں گے۔ بطور تمہید یہ مقدمہ ذہن نشیں رکھئے، اور اس کی روشنی میں سمجھئے کہ صراطِ مستقیم، فن تصوف کی کتاب ہے جس میں تزکیہ باطن اور اصلاحِ نفس کے طریق بیان کئے گئے ہیں، جس شخص پر خیالات و وساوس کا ہجوم رہتا ہے اور وہ ان کو دور کرنے سے عاجز آجاتا ہے تو صوفیائے کرام قدس اللہ اسرارہم نے اس کے لئے ایک علاج تجویز فرمایا ہے اور وہ یہ کہ یہ شخص اپنے دل میں کسی ایک چیز کا تصور اس طرح جمائے کہ دوسری کسی شے کی اس میں گنجائش نہ رہے۔ جیسے قد آدم آئینہ بازار میں کسی دوکان پر لگا ہو، اس میں ہر گزرنے والے کا عکس آتا ہو کبھی آدمی، کبھی گھوڑا، کبھی موٹر، غرض جو چیز بھی سڑک پر گزرے اس کا عکس آتا ہو، اور مالکِ آئینہ یہ چاہے کہ مختلف چیزوں کا عکس اس میں نہ آئے تو اس کی صورت یہ ہے کہ سڑک کی جانب اس آئینہ کے رخ پر ایک موٹا کپڑا ڈال دیا جائے جو اس کو پوری طرح گھیر لے کہ کسی دوسری چیز کے عکس کی اس میں گنجائش اور جگہ ہی باقی نہ رہے۔

ٹھیک اسی طرح جب دل میں کسی ایک چیز کا تصور پوری طرح جما لیا جائے کہ دوسری شے کے تصور اور خیال کی جگہ ہی نہ رہے تو قدرتی طور پر خیالات و وساوس کا سلسلہ بالکل ختم ہو جائیگا۔ اس کو صوفیاء کی اصطلاح میں ”صرفِ ہمت“ کہتے ہیں۔ حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب شہید اپنے شیخ طریقت حضرت مولانا سید احمد صاحب بریلوی سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں یہ صرفِ ہمت حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے کیا جائے تو ظاہر ہے کہ پھر کسی دوسری چیز کی گنجائش طبعاً باقی

نہیں رہ سکتی، حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کا دھیان بھی نہیں آسکے گا کیونکہ ”صرفِ ہمت“ کا مطلب ہی یہ ہے کہ جس چیز کیلئے ”صرفِ ہمت“ کیا جا رہا ہے وہی چیز پورے قلب کو گھیر لے گی، حتیٰ کہ اگر آپ نماز میں اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ کہیں گے تو یہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوگا۔ رکوع، سجدہ، قعدہ، حتیٰ کہ اذکار ”سبحان ربی العظیم“ ”سبحان ربی الاعلیٰ“ وغیرہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیلئے ہو جائیں گے۔ خلاصہ یہ کہ پوری نماز سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہو جائیگی، اللہ تعالیٰ کیلئے نہیں رہے گی۔ ورنہ وہ ”صرفِ ہمت“ نہ ہوگا حالانکہ نماز عبادت ہے جو اللہ ہی کیلئے مخصوص ہے، اور جب رکوع، سجدہ اور ذکر وغیرہ سب ہی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہو گئے، جو صرفِ ہمت کے معنی ہیں اور اس صرفِ ہمت کی وجہ سے اللہ کیلئے نہ رہے، تو ظاہر ہے کہ اس بندہ کی یہ نماز مشرکانہ عبادت ہو جائے گی۔

دوسرے یہ کہ عبادت کے واسطے انتہائی محبت اور انتہائی عظمت و جلالت کا قلب میں ہونا ضروری ہے، اور سب جانتے ہیں کہ ذاتِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسلمانوں کو ایسا ہی تعلق ہے کہ تصورِ مبارک آپ کی انتہائی عظمت و جلالت کے ساتھ قلب میں آتا ہے، اس تعلق کے ساتھ جب یہ ”صرفِ ہمت“ بسوئے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا تو ظاہر ہے کہ عظمتِ نبوی تو قلب میں پہلے ہی سے تھی ”صرفِ ہمت“ کی وجہ سے آپ کے سوا ہر ایک کا دھیان قلب سے خارج ہو گیا تو قدرتاً ”صرفِ ہمت“ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف دھیان باقی رہ ہی نہیں سکتا، اس صورت میں یہ پوری عبادت صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہو گئی۔

پس جو نماز صرف اللہ تعالیٰ اور اس کے قرب کے لئے تھی اور اسی لئے ”معراج المومنین“ تھی، اس ”صرفِ ہمت“ کی وجہ سے وہ شرک ہو کر ”بُعد عن الحق“ کا موجب اور موجبِ نار ہو کر رہ گئی۔ اور اگر بالفرض آدمی کو نماز میں اپنے کھیت، گھوڑے، گدھے، گائے وغیرہ کا خیال آ جائے اور وہ اس خیال میں مستغرق بھی ہو جائے تو چونکہ اسے ان چیزوں کے ساتھ عظمت و جلالت کا تعلق نہیں ہوتا، اس لئے یہاں یہ احتمال ہی نہیں کہ ان اشیاء کے خیال کی وجہ سے یہ نماز ان اشیاء کے لئے ہو جائے گی، اور جب کہ انسان ان اشیاء کے تصور سے خود شرمندہ ہوتا ہے کہ افسوس نماز جیسی عبادت میں بھی مجھے ان حقیر و خسیس اشیاء کا خیال آ گیا جس سے میری نماز کی حیثیت ہی جاتی رہی ہے تو یہ

شرمندگی موضوع صلوٰۃ کے منافی نہیں، بلکہ ”نفی غیر اللہ“ کیلئے معین ہوگی۔ اس لئے ان اشیاء کے تصور سے نماز میں کوئی ادنیٰ خلل نہیں پڑے گا کہ اس تصور کی حقیقت و سو سے سے زائد نہیں۔ یہ حاصل ہے ”صراطِ مستقیم“ کی عبارت کا۔

پس مولانا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ”صرفِ ہمت“ سے روک رہے ہیں نہ کہ خیال و تصور سے۔ پس کہاں ”صرفِ ہمت“ اور کہاں خیال و تصور! اس لئے مولانا شہیدؒ کی طرف یہ منسوب کرنا کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال مبارک قلب میں آنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال نماز میں آنا ”معاذ اللہ“ ان حقیر و ذلیل چیزوں کے خیال آ جانے سے بدرجہا برا ہے، یہ مولانا پر افتراء ہے یا انتہائی غلط فہمی پر مبنی ہے، جو تصوف کی اس اصطلاح ”صرفِ ہمت“ کے نہ سمجھنے کی بناء پر ہوئی ہے۔

مولانا کی ذات تو بہت اونچی ذات ہے یہ نظریہ تو کسی ادنیٰ درجہ کے مسلمان بلکہ کسی شریف الطبع غیر مسلم کا بھی نہیں ہو سکتا، ورنہ اتنی بات تو سب ہی جانتے ہیں کہ نماز کو تو سمجھ کر پڑھنے کا حکم ہے جس نماز میں ایک نمازی مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلٰی الْكُفَّارِ پڑھے گا تو لامحالہ خیال مبارک آئے گا، جب وہ وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ پڑھے گا تو لامحالہ خیال مبارک آئے گا، تشہد میں السلام علیک ایہا النبی کہے گا اور پھر درود شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک لے گا تو ان میں سے ہر موقع پر خیال مبارک ضرور آئے گا، اور آ کر ایمان کو تازہ کرتا رہے گا۔ اس لئے نام پاک پر خیال پاک کا روکنا تو فطرت کے خلاف ہے جس کی جرأت کوئی غبی آدمی بھی نہیں کر سکتا، چہ جائے کہ کوئی عالم اور علماء میں بھی مولانا شہیدؒ جیسا ذکی و جامع عالم اور عارف باللہ مبصر، اس لئے یہ دعویٰ کرنا کہ مولانا نے نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خیال کو منع کر دیا ہے، یا خیال مبارک آنے پر نماز کے فساد کا حکم لگایا ہے، یا خیال سرکار کو ”معاذ اللہ“ جانوروں کے خیال سے بدتر کہا ہے، محض افتراء ہے۔ نہ مولانا نے خیالِ نبویؐ سے منع کیا نہ اس کو مفسدِ نماز کہا، بلکہ ”صرفِ ہمت“ کو منع کیا ہے جس کی تشریح ابھی بیان کی جا چکی ہے۔

کس قدر جسارت کی بات ہے کہ کسی کے بھی کلام کو اور خصوصاً اہل علم و فضل اور اہل اللہ کے

کلام کو لفظاً یا معنماً بگاڑ کر عوام کو ان کے خلاف نفرت دلائی جائے اور بدظن بنا کر مشتعل کیا جائے۔
انہیں یہ حدیث پیش نظر رکھنی چاہئے کہ:

مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ اَذْنَبَهُ بِالْحَرْبِ.

ترجمہ: جو شخص میرے کسی ولی سے عداوت کرتا ہے میری طرف سے اس کو اعلانِ جنگ ہے۔

حق تعالیٰ ہدایت دے اور صراطِ مستقیم پر چلائے آمین۔

موجبِ حیرت یہ ہے کہ ان علماء حق نے اپنی عبارتوں سے اپنی مراد بار بار واضح کر دی اور کسی نجی گفتگو یا شخصی مراسلت اور خط و کتابت سے نہیں بلکہ مطبوعہ کتابوں اور رسالوں سے اور بصورت اعلان و اشتہار سے منظر عام پر بھی لاتے رہے، ساتھ ہی یہ بھی کھول دیا کہ جو غلط مطلب ان کی عبارتوں سے لیا جا رہا ہے وہ کبھی ان کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں آیا، نہ وہ ان کا عقیدہ ہے نہ ان کے بڑوں کا ہے، بلکہ بعض اکابر نے عنوان بھی تبدیل کر دیا کہ ایہام توہین یا تحریفِ مضمون کا شائبہ بھی باقی نہ رہے پھر بھی ان کی عبارتوں کو توڑ موڑ کر ان میں اپنا مطلب ڈالنا اور ڈالتے رہنا اور اس پر مبنی کر کے بار بار تکفیروں کی تجدید کرتے رہنا آخر کس طرح سنجیدہ قلوب میں جگہ پائے ہوئے ہے، دیانت کا تقاضا تو یہ تھا کہ مراد واضح ہو جانے پر کھلا اعلان کیا جاتا کہ جہاں تک ان عبارتوں کا تعلق ہے مراد اور منشاء واضح ہو جانے کے بعد ہمیں مراد پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہا، اس لئے ہم تکفیر سے رجوع کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ عنوان کے بارہ میں یہ کہا جاسکتا تھا کہ اس مراد کیلئے یہ عنوان ہمارے نزدیک غلط اختیار کیا گیا ہے۔

سو جن حضرات نے عنوان بھی بدل دیا ان کے بارہ میں تو صاف دلی سے کہا جاتا کہ ان کے بارہ میں کوئی خلجان نہیں رہا، اس لئے اس مسئلہ کی حد تک اختلاف ختم ہو گیا۔

حیرت پر حیرت یہ ہے کہ ان بزرگوں نے اپنی جو مراد واضح فرمائی وہ بریلوی حضرات ہی کے عقیدہ کے مطابق تھی، اس اتفاقِ مقصد کو تو کم سے کم سراہا جاتا اور کسی خلش کی بناء پر اس اظہارِ اطمینان کی گنجائش نہ تھی تو کم سے کم سکوت ہی اختیار کیا جاتا اور سوچا جاتا کہ جو بات ان حضرات نے ایضاً مراد کرتے ہوئے کہی ہے، وہی جب کہ ہمارا بھی عقیدہ ہے تو ہم کم سے کم خود اپنے عقیدہ کے خلاف

زبان کیسے کھولیں؟ یا پھر اس اعلان کا ہلکے سے ہلکا درجہ اور وسعتِ صدر کا ایک اچھا مقام یہ تھا کہ ہمارا اور مسائل میں حضراتِ دیوبند سے اختلاف قائم ہے مگر ان عبارتوں کی مراد کے بارے میں اب کوئی اشکال نہیں رہا جبکہ ان کی مراد وہی واضح ہوئی جو خود ہمارا بھی عقیدہ ہے، یا اس عقیدہ سے قریب تر ہے کہ یہ خود انھیں کے مسلک کی تائید ہوتی، لیکن نہ تو بیانِ مراد کو وقعت دی گئی، جبکہ متکلم کے کسی بھی کلام کا مطلب عقلاً و نقلاً وہی لیا جاتا ہے جس کی متکلم خود صراحت کرے، نہ توافقِ مسلک ہی کی کوئی قدر کی گئی جس میں خود ان کی بھی تقویت تھی اور نہ ہی اس وحدتِ مقصد سے وحدتِ ملت ہی کو کوئی اہمیت دی گئی جبکہ اسلافِ ملت اور اتحادِ ذاتِ البین کے بارہ میں بکثرت شرعی تاکیدیں وارد شدہ ہیں، اور افتراق و تفرقہ کو حلقہ فرما کر اس سے ڈرایا گیا ہے۔ اسلئے اس کے سوا کوئی اور کیا سمجھے گا کہ ان حضرات کے یہاں اختلاف برائے اختلاف اور اس کی تجدید و تاسیس ہی پیش نظر ہے اور جان بوجھ کر ایک جماعت سے لوگوں کو بدظن بنا کر اسے بدنام اور رسوا کرنا یا آزار پہنچانا ہی مطمح نظر ہے۔

اس سے اگر قلوب دکھ اور درد محسوس کریں تو کر سکتے ہیں، لیکن ہم لوگ اگر یہ دکھ درد محسوس کریں تو اپنی کسی بدنامی یا رسوائی کے خیال سے نہیں، ہم چیز ہی کیا ہیں کہ اپنی کسی رسوائی یا بدنامی کا غم لے کر بیٹھیں اور خواہ مخواہ مدعی بنیں، مگر یہ خدا ساز واقعہ ہے کہ ان کی کوئی بدنامی اور رسوائی واقع بھی نہیں ہوئی اور نہ ہی انھیں کوئی آزار پہنچا، کیونکہ اس پون صدی کے عرصہ میں جب سے یہ تکفیر و توہین کا بازار گرم ہوا، دیکھنے میں یہ آرہا ہے کہ یہ حضرات اربابِ عبارات ”لا یضرہم من خالفہم ولا من خاذلہم“ کے صحیح مصداق ثابت ہوتے رہے، اور ہوا یہ کہ انھیں کا تعلیمی سلسلہ عالمگیر ہوا اور مشرق و مغرب کے لوگوں نے ان سے کتاب و سنت کی سندیں لینے میں اپنی عزت محسوس کی۔ انھوں نے ہی تبلیغی نظام قائم کئے اور یورپ و ایشیاء اور افریقہ و امریکہ تک ان کی تبلیغی صدائیں پہنچیں، جن سے ہزار ہا ہزار افراد دیندار اور تہجد گزار بنے۔ انہی سے طریقت اور بیعت و ارشاد کے سلسلے ہندو بیرون ہند میں ہمہ گیر طریق پر پھیلے جن سے ہزاروں کے نفوس کی اصلاح ہوئی اور لوگ چشتیت، قادریت، سہروردیت اور نقشبندیت سے آشنا ہوئے، نہ انہوں نے کسی کو کافر بنا کر اپنا مقام پیدا کرنے کی کوشش کی اور نہ ہی کسی کی تخریب پر اپنی تعمیر کا سنگ بنیاد رکھا۔ اس لئے بدنامی کا حرف

ان کے حق میں اپنا کوئی معنی بھی پیدا نہ کر سکا، بلکہ ہر طرف حق تعالیٰ نے انہیں اپنے فضل و کرم سے نیک نام رکھا اور اس نیک نامی کو مختلف دینی راستوں سے عالمگیر بنا دیا۔

اس لئے ان تکفیروں اور زبردستی کے اتہامات سے نہ وہ اس لئے دلگیر ہیں کہ وہ رسوا ہو گئے، نہ اس لئے کہ انہیں کوئی آزار پہنچا، بلکہ یہ رنج و قلق مسلمانوں کے تفرقہ اور شیرازہ بکھر جانے اور بہت سے مسلم عوام اور سادہ لوح افراد کے صحیح علم اور سلفِ صالحین کے مسلک سے محروم کر دیئے جانے پر ہے، جو درحقیقت پوری قوم کا ضرر ہے۔ نیز اس بناء پر ہے کہ ہر جماعت میں کچھ نہ کچھ خوبیاں بھی ہوتی ہیں اور کم و بیش مخلصین بھی ہوتے ہیں، لیکن افتراق کی نحوست سے ہر ایک کی خوبی سے دوسرا محروم ہے، ساتھ ہی اس بناء پر بھی ہے کہ بریلوی ہوں یا دیوبندی، تمام بنیادی باتوں، اقرارِ توحید، عظمتِ نبوت، عظمتِ صحابہؓ، حقیقت، طریقت، سلاسلِ طریقت، اولیاء اللہ سے انسلاک، سلسلہ بیعت و ارشاد، عقیدت و محبت اہل اللہ وغیرہ میں اشتراک کے باوجود اس قسم کے مزعومہ بلکہ بہ تکلف آوردہ جزئیات کے ذریعہ افتراق بلکہ عناد آمیز فرقت اور بکرات و مرآت اس کا احیاء و تجدید جہاں پوری قوم کا ضعف اور آزار ہے وہیں وہ اعداء اللہ اور اعداءِ دین کے لئے سببِ تضحیک و استہزاء بھی بنا ہوا ہے، جس سے پوری قوم کے وقار اور عزت پر اثر پڑ رہا ہے۔

آج عوامی مناظروں کے چیلنج تو دیئے جاتے ہیں اور دوسرے لفظوں میں عوام کو خواص پر مسلط تو کیا جا رہا ہے جس سے عوامی سطح پر فتنہ ابھرتا اور نکھرتا جا رہا ہے، اور نتیجہ میں عوام دین سے بیزار ہی ہوتے چلے جا رہے ہیں، جنہیں اہل دین کے خلاف اشتعال دلا کر اکسادیا جاتا ہے، لیکن یہ نہیں ہوتا جو ہونا چاہئے تھا کہ قوم کی مجموعی عزت و آبرو کی خاطر چند سنجیدہ علماء ان لوگوں کو بلائیں جن پر انہیں اعتراضات ہیں اور خود انہیں سے پوچھیں کہ وہ کس حد تک ان سے الگ ہیں، اور کس حد تک شریکِ عقیدہ و عمل ہیں۔ مشترک حصے کو ”اساس“ قرار دے کر بقیہ کے لئے اگر اس میں کسی حجت کے سبب توافق نہ ہو سکے، حدود متعین کی جائیں جس سے کم سے کم منافرت باہمی اور تعصبات کی آگ تو دھیمی پڑ جائے اور عوامی سطح کی اشتعال انگیزیاں کسی حد تک اعتدال پر آجائیں اور ایک دوسرے سے قریب ہو کر کسی باحجت گفت و شنید کا راستہ پڑ جائے۔

تجربہ ہے کہ بہت سی بدظنیاں اور غلط فہمیاں جو بعد سے پیدا ہوتی ہیں قرب سے خود بخود ختم ہو جاتی ہیں، اور وہ منافرت جاتی رہتی ہے جو افہام و تفہیم اور خیر جوئی سے ہمیشہ مانع رہی ہے۔ پھر بھی اگر اختلاف باقی رہتا ہے تو وہ حجت کا ہوتا ہے جو مضرت نہیں۔

یہ چند سطریں ان مسائل کی نوعیت کے پیش نظر بے ساختہ زیر قلم آ گئیں جو ممکن ہے کہ رفتارِ زمانہ کو دیکھتے ہوئے اس مضمون سے جوڑ نہ کھائیں، تاہم اس مضمون میں بسلسلہ مسائل جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا مقصد بیانِ مسلک کے ساتھ ان اکابر مرحومین کی طرف سے دفاع ہے جو بے وجہ مطعون اور متہم کئے گئے ہیں، اور ان کی عبارتوں میں محض انہیں مجروح کرنے کیلئے ان کے خلاف مرادِ مطلب ان کے سر تھوپ دیا گیا ہے، گویا ان کی مقدس علمی و عملی زندگیوں میں حرف زنی کے لئے جب کچھ نہ مل سکا، تو ان کی چند عبارتیں سامنے رکھ لی گئی ہیں اور ان میں اپنا مفروضہ مطلب ڈال کر زبردستی ان کے سر تھوپا گیا ہے، جس سے وہ براءت کا بار بار اعلان کر چکے ہیں۔ اسلئے وہ مظلوم ہیں اور ان کی مدافعت قطع نظر اور وجوہ خیر کے مظلوم کی حمایت اور ظلم کی مدافعت ہے۔

اس مضمون کے مقدمہ میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ بیانِ واقعہ اور پس منظر کے اظہار کے طور پر ہے کہ اس کے بغیر ان مسائل کے نشوونما کی تاریخ سامنے نہیں آ سکتی تھی، اور سائل کی تشفی بھی نہیں ہو سکتی تھی جس نے سوال ہی تاریخی انداز پر کیا تھا۔

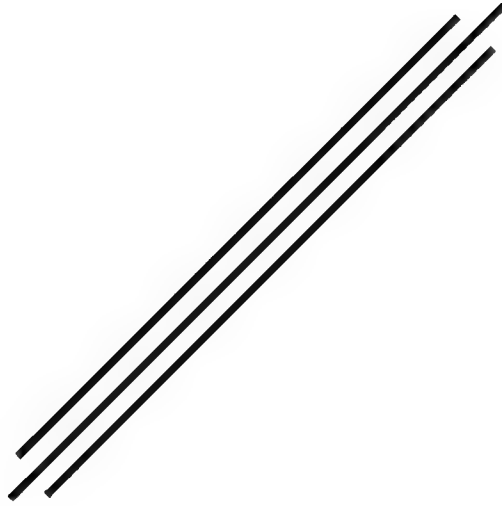
مضمون کے خاتمہ میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ دلسوزی اور اظہارِ درد کے طور پر عرض کیا گیا ہے، نہ طعن و تشنیع مقصود ہے نہ الجھنایا الجھانا، اور نہ ہی مناظرانہ بحثوں یا ”رد و قدح“ کا سلسلہ چھیڑنا پیش نظر ہے، بلکہ نتیجہ بحث کے ساتھ صرف اپنے دل کی درد مندانہ آواز سنانا ہے۔ وَاللّٰهُ عَلٰی مَا نَقُولُ وَكِيلٌ۔

اس پر بھی اگر کوئی لفظ یا عنوان حضراتِ بریلی یا ان کے بزرگوں کے خلافِ شان آ گیا ہو تو میں بصدق دل اس کی معافی چاہتا ہوں، نیت میں اس قسم کا کوئی نزغہ نہیں ہے۔ وباللّٰہ التّوفیق۔

محمد طیب غفرلہ

مہتمم دارالعلوم دیوبند (یکم ذی قعدہ ۱۳۹۰ھ)

سلسلہ تالیفات و افاداتِ حکیم الاسلامؒ



حضرت تھانویؒ کی ایک عبارت کی توضیح

.....

حضرت تھانویؒ کی ایک عبارت کی توضیح

ذیل میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ کے نام حضرت مولانا تھانویؒ کی ایک عبارت کے متعلق ایک نوجوان مسلمان کا خط اور حضرت موصوف کی طرف سے اس کا جواب مندرج ہے۔ خیال ہے کہ اس حذف شدہ عبارت کے متعلق دوسرے لوگوں کو بھی اشکال ہو سکتا ہے اس لئے امید ہے کہ یہ خط اور اس کا جواب اور لوگوں کے کیلئے اطمینان بخش ہوگا۔ یہ مضمون ماہنامہ دارالعلوم دیوبند کے شمارے بابت ماہ اپریل ۱۹۷۷ء سے لیا گیا ہے۔ محمد عمران قاسمی بگیا نوی

خط کا مضمون

مکرمی محترمی جناب مہتمم صاحب دارالعلوم دیوبند

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

میرا نام شمیم ہے اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے انجینئرنگ کی تعلیم حاصل کی ہے۔ میں یہ خط آپ کے پاس کسی بحث کے لئے نہیں لکھ رہا ہوں بلکہ میں کچھ مذہبی معلومات میں اضافہ کرنا چاہتا ہوں۔ ابھی چند روز ہوئے میری نظر سے ایک کتاب گزری جس کا نام تھا ”حفظ الایمان مع بسط البنان والعنوان“ اور مصنف کا نام لکھا ہوا تھا حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ یہ کتاب مکتبہ فیض القرآن دیوبند ہی سے شائع ہوئی ہے کتاب پڑھنے کے بعد ایک جگہ یہ لکھا ہوا تھا کہ:

”حضورؐ ہی کی کیا تخصیص ہے ایسا علم تو جانور اور پاگل وغیرہ کو بھی ہے۔“

پہلے تو یہ سوچا کہ یہ تو مولانا اشرف علی تھانویؒ کی لکھی ہوئی کتاب نہیں ہو سکتی، لیکن جب اور آگے بڑھا تو ان کے ایک خط سے معلوم ہوا کہ یہ انہوں نے ہی لکھا ہے اور اپنے اس خط میں انہوں نے بتایا کہ ایسا علم سے مراد علم نبوی نہیں لیا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی حضورؐ کے علم کو کسی جانور یا پاگل وغیرہ کے برابر سمجھے تو وہ اسلام سے خارج ہے۔

اب میں آپ سے چند باتیں معلوم کرنا چاہتا ہوں:

۱۔ آپ ہم کو بتائیں کہ ”ایسا علم“ سے کیا مراد تھا اور کیا ہو سکتا ہے؟

- ۲۔ یہ کتاب مکتبہ فیض القرآن نے ہی شائع کی ہے یا اس نام سے کسی اور نے؟
- ۳۔ کیا اس جملے کو اس کتاب سے نکالا جاسکتا ہے؟ اگر نہیں تو کیوں؟
- میں تیسرا سوال اس لئے لکھ رہا ہوں کہ اگر صرف اس جملے کو نکالنے سے مسلمانوں کا ایک گروہ جو اس جملے کی وجہ سے الگ ہے، مل جائے تو کتنی اچھی بات ہوگی۔
- میں پوری پوری امید کرتا ہوں کہ آپ اپنا قیمتی وقت نکال کر جواب ضرور دیں گے اور میں اس کا شکر گزار بھی ہوں گا۔ فقط

آپ کا خیر اندیش
ملک شمیم

حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا

جواب

عزیز مکرم سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۸ دسمبر ۱۹۷۶ء موصول ہوا، اس سے دلی خوشی ہوئی کہ آپ دینی کتابوں کے مطالعہ سے شغف رکھتے ہیں، اللہ تعالیٰ آپ کے اس ذوق کو باقی رکھیں۔

اچھا ہوا کہ آپ کو جہاں کھٹک ہوئی آپ نے لکھ کر اس کے ازالہ کی کوشش کی، بہتر طریقہ یہی ہے کہ جہاں شبہات ہوں اہل علم کی طرف رجوع کیا جائے۔

آپ نے حفظ الایمان نامی کتاب کے مطالعہ کے سلسلہ میں بعض اشکالات کا حل چاہا ہے، اس سلسلہ میں پہلے یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ کوئی مستقل کتاب نہیں ہے بلکہ ایک استفتاء کا جواب ہے جو اس وقت کے سب سے بڑے ممتاز عالم ربانی، فقیہ وقت حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ (م ۱۳۶۲ھ) نے تحریر فرمایا ہے۔ حکیم الامت کوئی ایک ہزار چھوٹی بڑی کتابوں کے مصنف و مؤلف، لاکھوں عوام اور اہل علم مسلمانوں کے مرشد اور ہزاروں استفتاؤں کے جواب لکھنے والے

بہت بڑے عالم تھے۔ پوری زندگی آپ نے کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور علمِ کلام و تصوف کی خدمات انجام دیں، اللہ تعالیٰ نے علم و عمل کے ساتھ مزاج میں اعتدال بھی عطا فرما رکھا تھا۔

”حفظ الایمان“ کے شروع میں وہ استفتاء بھی نقل ہے جس کا حضرت نے جواب لکھا ہے، اس استفتاء میں ایک سوال عالم الغیب سے متعلق بھی ہے۔ اس کا جواب حفظ الایمان میں ”جواب سوال سوم“ کے عنوان کے تحت درج ہے۔ یہ جواب ۸/محرم ۱۳۱۹ھ کو لکھا گیا ہے۔ اس میں وہ جملے غالباً آئے تھے جو آپ نے نقل کئے ہیں، پورا جواب اول و آخر ملا کر پڑھا جائے تو حقیقتاً قابلِ اعتراض نہیں ہے، کیونکہ سمجھانے کے لئے آپ نے وہ جملے لکھے تھے۔

اسی زمانہ میں کچھ مخالفوں نے غلط پروپیگنڈہ کر کے عوام کو فریب دینا چاہا، تو ایک عالم دین کے پوچھنے پر حضرت نے وضاحت فرمادی کہ ”ایسا علم“ سے مراد علمِ نبوی نہیں ہے، جیسا کہ آپ نے بھی اپنے خط میں نقل کیا ہے۔ چنانچہ بسط العنوان کے نام سے وہ پورا بیان اس وقت چھپ کر شائع بھی ہو گیا، عوام و خواص اس کے بعد مطمئن ہو گئے اور مخالفین کا پروپیگنڈہ بے جان ہو گیا۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اس وضاحت و صراحت کے بعد عوام اور جاہلوں کے لئے بھی نہ کوئی شبہ باقی رہتا ہے نہ اشکال۔ ماشاء اللہ آپ بھی اہل علم ہیں، آپ نے بھی ایسا ہی محسوس کیا ہے جیسا کہ آپ کے مضمونِ خط سے ظاہر ہوتا ہے، اپنا خیال بلکہ یقین ہے کہ جو بھی منصف مزاج پورا جواب پڑھے گا اس کے ذہن میں کوئی اشکال پیدا نہیں ہوگا۔

یہاں ہمارے ملک میں ایک مخصوص طبقہ ہے جس کی سربراہی مولانا احمد رضا خاں بریلوی کے حصہ میں آئی ہے۔ اس طبقہ کو خصوصی طور پر علماء دیوبند سے بغض و عناد ہے۔ اس طبقہ میں چند گنے چنے مدعیانِ علم ہوئے ہیں جنہوں نے ملک کے تمام مسلمانوں پر بڑی بے دردی سے کفر کا فتویٰ لگایا اور کہنا چاہئے کہ انہوں نے کفر سازی کی مشین بلکہ کارخانہ قائم کر دیا۔ ان کا دن رات کا مشغلہ ہی اکابر و اسلاف اور علماء دیوبند کی شان میں گالیاں بکنا، ان پر کفر کے فتوے لگانا اور اٹھتے بیٹھتے انہیں برا بھلا کہنا ہے۔ حد یہ ہے کہ اس مخصوص طبقہ کے سربراہ مولانا بریلوی کی گالیوں سے نعوذ باللہ حق تعالیٰ بھی محفوظ نہیں رہے، حالانکہ کوئی مذہب اس کی اجازت نہیں دیتا اور نہ کوئی سنجیدہ و متین

شریف الطبع اس لب ولہجہ اور انداز کو پسند کرتا ہے۔ اس طبقہ کے کسی عالم کی تقریر میں بیٹھ جائیے اول سے آخر تک علماء دیوبند کی شان میں بکواس کرتے سنائی دیں گے۔

اس مخصوص طبقہ نے حضرت تھانویؒ کے اس جملہ کو غلط معنی پہنایا، اس سلسلہ میں غلط، جھوٹ اور گمراہ کن پروپیگنڈہ کیا۔ چنانچہ اسی زمانہ میں ۱۷ صفر ۱۳۴۲ھ میں ایک خط حیدر آباد سے آیا اور پھر اس کی روشنی میں ایک تحریر حضرت والا کے سامنے پیش کی گئی کہ اس جملہ کو بدل دیا جائے، چنانچہ حکیم الامتؒ نے ۱۸ صفر ۱۳۴۲ھ کو وہ عبارت خود اپنے قلم سے بدل دی اور آج سے ۵۵ سال پہلے وہ کام ہو چکا ہے، جس کے سلسلہ میں اپنے اپنے اس خط میں لکھا ہے، اور حفظ الایمان نامی کتاب اسی وقت عبارت کی تبدیلی کے ساتھ چھپوا دی گئی اور شائع کر دی گئی۔ ہمارے یہاں کتب خانہ میں جتنے نسخے ہیں سب میں یہی بدلی ہوئی عبارت درج ہے اور وہ عبارت اس طرح ہے:

”اگر بعض علوم غیبیہ مراد ہیں تو اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا تخصیص ہے، مطلق بعض علوم غیبیہ تو غیر انبیاء علیہم السلام کو بھی حاصل ہیں، تو چاہئے کہ سب کو عالم الغیب کہیں۔“

پچپن سال پہلے ۱۳۴۲ھ میں یہ رسالہ تھانہ بھون کے مطبع اشرف المطابع سے چھپ کر شائع ہو چکا ہے، یہاں کتب خانہ کے کسی نسخہ میں پہلی عبارت نظر نہیں آتی جو آپ نے نقل کی ہے۔

جو لوگ وہ پہلی عبارت شائع کرتے ہیں وہ کون ہیں اور کیوں شائع کرتے ہیں؟ معلوم نہیں۔ فیض القرآن دارالعلوم کا مکتبہ نہیں ہے وہ ایک شخص کا ذاتی تجارتی مکتبہ ہے اس سے رجوع کیا گیا تو اس نے بتایا کہ میرے یہاں اس کا کوئی نسخہ باقی نہیں ہے۔

جن لوگوں کا مشغلہ مسلمانوں میں اختلاف پیدا کرنا اور باہم لڑانا ہے، وہ اس پہلی عبارت کو لئے پھرتے ہیں۔ جب خود لکھنے والے نے لکھنے کے زمانہ میں ہی اس کی صراحت کے ساتھ وضاحت کر دی اور مطلب بیان کر دیا اور ساتھ ہی وہ عبارت بھی بدل دی، اس کے باوجود دوسروں کا اس میں کیل کانٹے نکالنا، سوائے بیجا جرأت کے اور کیا کہا جائے۔ اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کو ہدایت فرمائے اور فہم مستقیم عطا کرے۔

خود آپ سوچیں کہ مطلقاً عالم الغیب اللہ تعالیٰ کی ذات کے سوا کیا کوئی مخلوق یا اس کا کوئی فرد

ہو سکتا ہے؟ ہم تمام مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ رحمتِ عالم سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم آخری رسول ہیں اور خدا کے بعد بلاشبہ آپ کا ہی مرتبہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی عقیدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں ہیں، عالم الغیب صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت سے متعلق بہت ساری مغیبات کا علم عطا فرمادیا تھا، جو اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں وہ گمراہ ہیں اور ان کا عقیدہ قابلِ اصلاح ہے۔

چونکہ اس مضمون عالم الغیب پر بہت ساری کتابیں پہلے لکھی جا چکی ہیں، خود حفظ الایمان میں اختصار کے ساتھ جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بہت کافی ہے، اس لئے اس وقت پھر اس سلسلہ میں کچھ لکھنا بے موقع ہوگا۔ دعا ہے، آپ بخیر ہونگے۔ والسلام

اس میں مزید وضاحت کے لئے اتنا اور عرض کر دینا آپ کے لئے باعثِ طمانینت ہوگا کہ یہ جملہ جس سے حضرت کی تکفیر کی جارہی ہے وہ حضرت کا دعویٰ ہی نہیں ہے، خواہ جملہ سابقہ ہو یا بعد کا ترجمہ شدہ جملہ ہو، بلکہ مخالفین کے دعویٰ پر لازم آتا ہوا جملہ ہے جو ان کا دعویٰ ہو سکتا ہے نہ کہ حضرت کا دعویٰ۔ یعنی حضرت تھانوی مخالفین سے خطاب کر کے یہ فرما رہے ہیں کہ اگر علم غیب کے معنی آپ کے نزدیک یہ ہیں کہ علم غیب مطلقاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا تو آپ کے جملہ کے مطابق اس میں حضور پاک کی تخصیص نہیں رہتی جبکہ ایسا علم دوسروں کو بھی کم و بیش ہو جاتا ہے۔ تو یہ مدحِ نبوی کیا ہوئی؟ ظاہر ہے کہ یہ حضرت تھانویؒ کا دعویٰ نہیں بلکہ مخالفین کے دعویٰ کا نتیجہ ہے جو اس جملہ سے نکلتا ہے، اس لئے تکفیر یا طعن کا موقع تو جب تھا کہ خود حضرت بطور دعویٰ کے فرماتے کہ میرے نزدیک علم غیب میں حضور پاکؐ کی کوئی تخصیص نہیں ہے، ہر کس و ناکس کو یہ علم ہو سکتا ہے، حالانکہ وہ اس کا دعویٰ کب کر رہے ہیں، وہ تو مخالف کے دعویٰ پر لازم آنے والے معنی بیان کر رہے ہیں۔ اس لئے اس جملہ کو وجہِ تکفیر بنانے سے حضرت کی تکفیر نہیں ہوتی بلکہ ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کی عبارت سے یہ جملہ لازم آیا۔ پس حضرت کا دعویٰ یہ کب ہے کہ معاذ اللہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا علم اور ایک عام آدمی کا علم برابر ہے؟ یہ تو مخالفین کے جملہ پر لازم آتا ہے، اسے مخالفین نے تکفیر بازی کے لئے حضرت کا دعویٰ قرار دیا جو سراسر واقعہ کے خلاف ایک بہتان ہے۔ تمت